

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

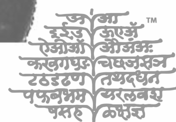
वर्ष ३४

जुलै १९८१

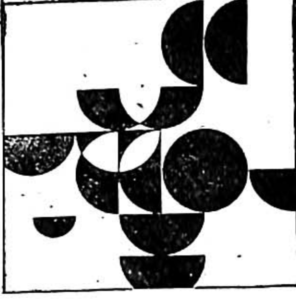
अंक १०

नवभारत

अनुक्रमणिका







महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत व
प्राज्ञपाठशाला मंडळ वाई, संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३४ । अंक १० । जुलै १९८१
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दिक्षीत,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई-४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका





नवभारत

जुलै १९८१

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

Δ **माधव लिमये** : पत्रकार, सामाजिक कार्यकर्ते आणि लेखक; सर्कल सिनेमा आवार, नासिक–४२२ ००२. Δ **सुरेश म. डोळके** : मराठीचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, नागपूर महाविद्यालय, नागपूर. Δ **शरद् पाटील** : मार्क्सवादी विचारवंत, लेखक व राजकीय-सामाजिक कार्यकर्ते; असंतोष, वाडी-भोकर रस्ता, धुळे–४२४ ००२. Δ **म. अ. मेहेन्दळे** : डिक्शनरी ऑफ संस्कृत ऑन हिस्टॉरिकल प्रिन्सिपल्स् ह्या 'संस्कृत कोशा'चे सह-प्रमुख संपादक (जॉइंट-जनरल एडिटर), डेक्कन कॉलेज, पुणे–४११ ००६. Δ **लक्ष्मणशास्त्री जोशी** : विद्वान, विचारवंत, लेखक व मराठी विश्वकोशाचे प्रमुख संपादक, वाई–४१२ ८०३. Δ **सौदामिनी चौधरी** : मराठी वाङ्मयाच्या अभ्यासक, काही काळ मराठीचे अध्यापन, १४४२ रविवार पेठ, वाई–४१२ ८०३. Δ **माधुरी ब्रह्मे** : मराठी विश्वकोशातील अभ्यागत संपादिका, विश्वकोश कार्यालय, वाई–४१२ ८०३.

अनुक्रमणिका

'नवभारत'चा व्यावहारिक मराठी विशेषांक

महाराष्ट्र राज्याची स्थापना होऊन २१ वर्षे झाली. मराठी ही महाराष्ट्राची राजभाषा झाली. महाराष्ट्रातील सर्व विद्यापीठांतून काही मर्यादेपर्यंत मराठीचा माध्यम म्हणून स्वीकार करण्यात आला. शासकीय व्यवहारातसुद्धा थोड्याफार प्रमाणात मराठीचा वापर होऊ लागला. या जमेच्या बाजू विचारात घेऊनसुद्धा मराठीची आजची स्थिती समाधानकारक नाही. प्रत्यक्ष व्यवहारात मराठीला दुय्यम किंवा तिय्यम दर्जाचं स्थान मिळत आहे. नोकऱ्यांमध्ये इंग्रजीच्या ज्ञानाला अग्रक्रम मिळत आहे. विद्यापीठांत शास्त्रशाखा, तंत्रविद्या इ. ठिकाणी अद्यापही संपूर्णपणे इंग्रजीचाच उपयोग करतात. अन्य शाखांत इंग्रजी माध्यमाचा मराठीबरोबर मराठीइतकाच वापर होत आहे. पदव्युत्तर अभ्यासक्रमात तर इंग्रजीचाच वरचष्मा आहे. शालेय स्तरावर इंग्रजी माध्यमांच्या शाळांची मागणी दिवसेंदिवस वाढत आहे. एक साहित्याचे क्षेत्र सोडले, तर इतर सर्व ठिकाणी मराठीला दुय्यम-तिय्यम दर्जाचं स्थान आहे.

इंग्रजी ही समृद्ध भाषा आहे, मराठी ही त्यामानाने अविकसित भाषा आहे; त्यामुळे मराठी ही इंग्रजीचे स्थान कधीच घेऊ शकणार नाही अशा तऱ्हेच्या न्यूनगंडात्मक प्रवृत्तीतून ही अनास्था जोपासली जात आहे. पण एक गोष्ट लक्षात ठेवली पाहिजे, की मराठी ही येथल्या बहुजनसमाजाची भाषा आहे. आणि निरनिराळ्या व्यवहारांच्या क्षेत्रात हा समाज जसजसा मोठ्या संख्येने सहभागी होतो आहे, तसतसा मराठीचा वापर अटळ होत जाणार आहे. तशी चिन्हे आताच दिसू लागली आहेत. शाळा-कॉलेजांतील इंग्रजीच्या अध्यापनाचा दर्जा खालावला आहे, अनेक पदवीधारकांना इंग्रजीतून धड चार ओळी लिहिता येत नाही. न्यायालयांतील न्यायाधीश, वकील यांचं इंग्रजी कच्चं आहे इ. तक्रारी आपण वारंवार ऐकतो आहोत. कागदपत्रावरचे व्यवहार सोडले, तर तोंडी होणारे बरेचसे व्यवहार मराठी किंवा हिंदीत होत आहेत. एका बाजूला मराठीला मिळणारं कमी प्रतिष्ठेचं स्थान आणि दुसऱ्या बाजूला मराठीचा वाढता वापर असं दुहेरी चित्र सध्या दिसत आहे. मराठीचा व्यवहारातील वापर जर अटळ असेल, तर तिचा त्या दिशेने विकास घडवून तिला प्रतिष्ठा मिळवून देणं हे विचारवंतांचं आद्य कर्तव्य ठरतं. मराठीचा आजवर विचार झाला तो केवळ साहित्यिक अंगानेच झाला असल्याने मराठीच्या साहित्येतर क्षेत्रांतील विकासाच्या दिशा कुंठित राहिल्या आहेत. त्या दिशा खुल्या होऊन व्यवहाराच्या सर्व क्षेत्रांत मराठीला समर्थपणे वावरता यावं या दृष्टीने आता जोरदार हालचाल सुरू झाली पाहिजे.

या दिशेने एक पाऊल म्हणून भारतीय भाषा संस्थान, म्हैसूर या संस्थेची शाखा असलेल्या पुण्याच्या पश्चिम विभागीय भाषा केंद्राने दि. ५ ते ७ फेब्रुवारी १९८१ या तीन दिवसांत 'व्यावहारिक मराठी : गरज, मागणी व पूर्ती' या विषयावर एक चर्चासत्र आयोजित केले होते. या चर्चासत्राचे उद्घाटन महाराष्ट्र राज्य साहित्य-संस्कृतिमंडळाचे अध्यक्ष डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे यांच्या हस्ते झाले. या चर्चासत्रात व्यावसायिक, सामाजिक, सांस्कृतिक आणि शैक्षणिक क्षेत्रांतील मराठीची गरज तपासून तिच्या वाढत्या व्यापाच्या संदर्भात तिच्या मागणीचे स्वरूप ओळखून शिक्षणक्षेत्रात तिची पूर्तता करण्याच्या दृष्टीने करायाच्या उपाययोजना इ. महत्त्वाच्या प्रश्नांवर भर देण्यात आला. विविध क्षेत्रांत कार्य करणाऱ्या अनेक नामवंत विचारवंतांनी या महत्त्वाच्या विषयावर आपले निबंध वाचले. या निबंधवाचकांमध्ये

प्रा. मे. पुं. रेगे, श्री. गोविंदराव तळवलकर, डॉ. ना. गो. कालेलकर, श्री. व्यंकटेश माडगूळकर, डॉ. सत्यरंजन साठे, श्री. नरेंद्र चपळगावकर, प्रा. प्र. ना. परांजपे, डॉ. अनिल अवचट, डॉ. सुभाष पत्की, प्रा. पुष्पा भावे, डॉ. विजया चिटणीस-माडगूळकर, डॉ. प्र. चि. शेजवलकर, प्रा. प्रभाकर ऊर्ध्वरेषे, डॉ. शां. ब. मुजुमदार, डॉ. रा. सो. सराफ, श्री. ह. मो. मराठे, प्रा. वसंत दावतर इ. सुमारे २५–२६ विचारवंतांचा समावेश होता. त्याशिवाय या चर्चासत्रात डॉ. वसंतराव पटवर्धन, डॉ. राम ताकवले, श्री. श्री. ग. मुणगेकर, डॉ. अशोक केळकर, श्री. ना. ग. गोरे, डॉ. अ. रा. कामत, डॉ. मोहन आगाशे, श्री. य. शं. कानिटकर, श्री. माधव वझे, श्री. र. कृ. जोशी, प्राचार्य म. सु. पाटील, प्रा. स. ह. देशपांडे, डॉ. ल. ना. गोखले, डॉ. श्री. दा. संगोराम इ. अनेक विचारवंतांनी अध्यक्ष अथवा वाचिक या नात्याने भाग घेतला होता. या चर्चासत्रासाठी महाराष्ट्राच्या विविध भागांतून अनेक विचारवंत प्रतिनिधी म्हणून आले होते. सर्वांनाच ही चर्चा अत्यंत उद्‌बोधक आणि उपयुक्त वाटली. ही चर्चा महाराष्ट्रातील सर्व सुजाण वाचकांना एकत्रित स्वरूपात उपलब्ध व्हावी, आणि त्यांच्या विचारांना चालना मिळावी म्हणून 'नवभारत'ने या चर्चासत्रातील निबंध विशेषांकाच्या रूपाने प्रकाशित करायचे ठरवले आहे. तेव्हा नवभारताचा पुढील अंक ऑगस्ट-सप्टेंबर १९८१ ह्या दोन महिन्यांचा जोडअंक असून तो 'व्यावहारिक मराठी विशेषांक' म्हणून १५ सप्टेंबर, १९८१ रोजी प्रकाशित होईल.

संपादक

अनुक्रमणिका

संपादकीय—

विवेकनिष्ठ जीवन

'एखादा माणूस विवेकवादी आहे' ह्या म्हणण्याच्या अर्थामध्ये तो विवेकानुसारी जीवन जगतो (निदान जगण्याचा प्रयत्न करतो) हे म्हणणे जर अंतर्भूत असेल, तर विवेकानुसारी जीवनक्रमाचे स्वरूप तरी काय असते ह्या प्रश्नाला तोंड द्यावे लागेल. माणसाने कोणत्या तत्त्वांचे व नियमांचे पालन आपल्या-आचरणात करणे योग्य असते असे विवेकशक्तीला अनुसरून ठरते? किंवा कोणती साध्ये प्राप्त करून घेण्याचा प्रयत्न त्याने करणे योग्य असते असे विवेकशक्ती म्हणते? कदाचित हे दोन भिन्न प्रश्न नसून ही एकाच प्रश्नाची दोन प्रकारे केलेली मांडणी असेल.

दुसरा एक प्रश्न उपस्थित होतो. समजा, विवेकशक्तीपासून आचरणाची योग्य तत्त्वे किंवा साध्ये निष्पन्न होतात. मग प्रश्न उपस्थित होतो तो असा: विश्वात काय आहे, काय घडते आणि ते कसे घडते ह्याचे यथार्थ ज्ञान प्राप्त करून देणारी विचारपद्धती विवेकाकडूनच आपल्याला लाभते असे विवेकवादाचे म्हणणे आहे. ह्या पद्धतीला अनुसरून जे प्रमाण ठरते ते सर्व स्वीकारावे, आणि अन्य कशावर विश्वास ठेवू नये ही विवेकवादी भूमिका आहे. ह्या निर्णयपद्धतीचा सोयीसाठी वैज्ञानिक पद्धती असा आपण निर्देश करतो. आता प्रश्न उपस्थित होतो तो असा, की ह्या वैज्ञानिक पद्धतीचा, आणि ज्या तत्त्वांवर किंवा साध्यांवर विवेकानुसारी जीवनसरणी आधारलेली असते त्यांचा परस्पर-संबंध काय असतो? ही तत्त्वे किंवा साध्ये वैज्ञानिक पद्धतीला अनुसरून प्रमाण ठरतात का? पण असे असणे प्रथमदर्शनी तरी अशक्य दिसते. कारण वैज्ञानिक पद्धती केवळ काय आहे आणि काय घडते ह्याचे यथार्थ ज्ञान आपल्याला देऊ शकते. उदा. माणसांची कृत्ये ह्या विश्वात घडणाऱ्या काही घटना आहेत. तेव्हा घटना कशा घडतात, मानवी वर्तन कसे घडून येते ह्याचे ज्ञान वैज्ञानिक पद्धतीला अनु-सरून आपण प्राप्त करून घेऊ शकू. पण माणसाने कसे वागावे, कोणती कृत्ये त्याने करणे योग्य असते ह्याचे ज्ञान वैज्ञानिक पद्धती आपल्याला देऊ शकत नाही.

मग असे म्हणता येईल का, की जिला आपण विवेकशक्ती म्हणतो तिचे दोन घटक असतात. एका घटकापासून वैज्ञानिक पद्धती ज्या तत्त्वांवर आणि संकल्पनांवर आधारलेली असते त्यांची निष्पत्ती होते. आणि योग्य आचरणाची जी तत्त्वे आहेत त्यांचा उगम विवेकशक्तीच्या दुसऱ्या घटकात असतो. पण मग पुढचा प्रश्न असा, की हे दोन घटक एकाच विवेकशक्तीचे घटक आहेत असे का मानावे? म्हणजे वैज्ञानिक पद्धतीचे स्वरूप निश्चित करणारी तत्त्वे आणि मानवाला योग्य अशा जीवनक्रमाचे स्वरूप निश्चित करणारी तत्त्वे ही दोन्ही विवेकानुसारी, विवेकजन्य आहेत असे मानायला आधार काय? असे मानायचे तर ह्या दोन प्रकारच्या तत्त्वांत काही साम्य असले पाहिजे आणि हे साम्य ही दोन्ही प्रकारची तत्त्वे विवेकजन्य असण्याशी निगडित असले पाहिजे. तेव्हा योग्य जीवनक्रमाचे स्वरूप निश्चित करणारी विवेकजन्य तत्त्वे कोणती आहेत आणि ह्या प्रश्नाचे उत्तर म्हणून जी तत्त्वे नमूद करण्यात येतील ती विवेकाधिष्ठित आहेत हे कशाच्या आधारे ठरविता येते, असे आपले दोन प्रश्न आहेत.

विवेकशक्ती अशी एक विशिष्ट, जिला आपण ओळखू शकतो अशी ज्ञानशक्ती आहे आणि तिच्यापासून जी तत्त्वे निःसृत होतात ती तिच्यापासून निःसृत झालेली असतात म्हणून प्रमाण असतात अशी भूमिका स्वीकारणे विचित्र ठरेल. काही तत्त्वे त्यांची चिकित्सा केली असता प्रमाण असल्याचे दिसून येते आणि ती प्रमाण असल्याचे दिसून येत असल्यामुळे त्यांचा स्वीकार करणे आणि अनुसरणे विवेकानुसारी ठरते असे आपण म्हटले पाहिजे. मग आपल्यापुढे दोन प्रश्न उपस्थित होतात. वैज्ञानिक विचारपद्धती ज्या तत्त्वांवर आधारलेली आहे ती कशामुळे प्रमाण ठरतात? त्यांच्या प्रामाण्याचा आधार काय? हा आता आपल्यापुढे असलेला प्रश्न नाही. आपल्यापुढे असलेला प्रश्न दुसरा आहे. योग्य जीवनक्रम ज्या तत्त्वांवर आधारलेला असतो त्यांचे प्रामाण्य कसे ठरते? ह्या प्रश्नाचे एक सरळ, साधे उत्तर आहे असे अनेक विवेकवाद्यांना वाटते; पण वस्तुस्थिती तशी नाही.

विवेकनिष्ठ दृष्टीपासून दोन नकारी निष्कर्ष निष्पन्न होतील. धार्मिक श्रद्धेवर नैतिक नियमांचे प्रामाण्य आधारता येणार नाही हा एक निष्कर्ष. पण हा निष्कर्ष स्वीकारला म्हणून धार्मिक श्रद्धेवर आधारलेल्या एखाद्या विशिष्ट नीतीचा आशय, त्या विशिष्ट नीतीला आधारभूत असलेली तत्त्वे आणि नियम, त्याज्य ठरतात असे नाही. ही तत्त्वे आणि नियम यांना धार्मिक श्रद्धेचा पाठिंबा आहे म्हणून ती प्रमाण ठरतात असे म्हणता येणार नाही. पण तरीही ती प्रमाण असू शकतील. ती प्रमाण आहेत की नाहीत हे चिकित्सापूर्वक ठरवावे लागेल. आणि ही चिकित्सा करण्याची योग्य पद्धती कोणती, नैतिक नियमांचे प्रामाण्य ज्यांच्या कसोटीवर ठरविणे योग्य असते असे त्यांच्या प्रामाण्याचे निकष कोणते, हे कसे ठरविणार हा प्रश्न आहे.

विवेकनिष्ठ दृष्टीपासून निष्पन्न होणारा दुसरा निष्कर्ष असा, की वैज्ञानिक पद्धतीला अनुसरून ज्या वस्तूंचे अस्तित्व सिद्ध करता येत नाही त्यांच्याशी संबंधित अशी साध्ये माणसाने स्वीकारणे गैर आहे. हे गैर आहे कारण अशी साध्ये खरीखुरी नसतात, भ्रामक असतात, म्हणजे ती गाठणे अशक्य असते. ती गाठणे अतिशय दुर्घट असते, मानवी शक्तीच्या पलीकडे असते आणि म्हणून ती गाठणे अशक्य असते असे नव्हे; तर ती साध्ये म्हणजे ज्या अस्तित्वात असू शकतील अशा वस्तूच नसल्यामुळे ती गाठली गेली आहेत अशा वस्तुस्थिती असणेही अशक्य असते. उदा. परब्रह्म असे काही नाही असे वैज्ञानिक पद्धतीप्रमाणे ठरते. म्हणून परब्रह्माशी एकरूप होणे हे योग्य साध्य होऊ शकत नाही. परब्रह्म नसल्यामुळे त्याच्याशी एकरूप झाले असण्याची स्थिती असू शकत नाही, म्हणून ती प्रयत्नाने साधता येत नाही आणि म्हणून हे भ्रामक साध्य ठरते. वर्तुळाशी सम असा चौकोन असू शकत नाही, म्हणून वर्तुळाशी सम असलेला चौकोन ज्याने काढला आहे असा माणूस असू शकत नाही आणि म्हणून गुप्त पोलीस कितीही चतुर आणि इमानाने काम करणारे असले तरी ते अशा माणसाचा शोध लावू शकणार नाहीत.

हे मान्य करूनही योग्य मानवी आचरणाचे स्वरूप निश्चित करणाऱ्या तत्त्वांचे प्रामाण्य निश्चित करण्याची किंवा योग्य मानवी साध्ये निश्चित करण्याची पद्धत कोणती हा प्रश्न उरतोच. उदा. व्यासमुनी आपल्याला असे सांगतात, की परोपकार पुण्यप्रद असतो आणि परपीडन पापप्रद असते. आता 'पुण्य' आणि 'पाप' ह्या गूढ संकल्पना आहेत म्हणून वैज्ञानिक पद्धतीला अनुसरून त्या अप्रमाण आहेत असे मानू. एखादा माणूस दयाळू आहे की नाही हे तो कोणत्या परिस्थितीत कसे वर्तन करतो ह्याचे निरीक्षण करून ठरविता येते. म्हणून 'दयाळू' ही संकल्पना अनुभवाधिष्ठित आहे आणि ह्या संकल्पनेचा उपयोग करून एखाद्या माणसाचे वर्णन करणारे विधान सत्य आहे, को नाही हे अनुभवाच्या आधारे ठरविता येते. पण एखादा माणूस पुण्यवान आहे की नाही हे असे निरीक्षणाच्या आधारे ठरविता येत नाही. तेव्हा ह्या स्वरूपाचे विधान वैज्ञानिक पद्धतीला अनुसरून सत्य म्हणून स्वीकारता येत नाही.

आपण वरील व्यासोक्तीचे भाषांतर करू : इतरांचे भले करणारी, त्यांचे कल्याण साधणारी कृत्ये करणे योग्य असते आणि इतरांना अपाय करणारी, त्यांचे अकल्याण करणारी कृत्ये करणे अयोग्य असते. ('योग्य' आणि 'अयोग्य' ह्या संकल्पना अनुभवाधिष्ठित नाहीत, निरीक्षणाने 'काय आहे' हे आपल्याला कळून येऊ शकते, काय असले पाहिजे, काय असणे योग्य आहे हे कळू शकत नाही हे आपण पाहिले. पण ह्यामुळे आपला प्रश्न उपस्थित करण्यात काही अडचण येत नाही. कारण 'कोणती कृत्ये करणे योग्य असते ?' किंवा 'कोणती साध्ये स्वीकारणे योग्य असते ?' ह्या प्रश्नांची प्रमाण उत्तरे देण्याची पद्धती आहे व ती वैज्ञानिक पद्धतीहून वेगळी आहे हे आपण गृहीत धरलेले आहे. फक्त ही कोणती पद्धती आहे ह्याचा विचार आपण करीत आहो.)

तेव्हा आपला प्रश्न असा आहे : 'इतरांचे कल्याण साधणारी किंवा साधू पाहणारी कृत्ये करणे योग्य असते' हे तत्त्व प्रमाण आहे हे कोणत्या पद्धतीला अनुसरून ठरविता येते ? हा प्रश्न म्हणजे दोन

अनुक्रमणिका

प्रश्न आहेत. माणसाचे कल्याण किंवा हित कशात असते, मानवी कल्याणाचा आशय काय असतो ह्याचा निर्णय करण्याची योग्य पद्धती कोणती ? दुसरा प्रश्न असा, की ह्या पहिल्या प्रश्नाचे उत्तर काही असो, इतरांचे कल्याण साधणारी कृत्ये करणे योग्य असते ह्या तत्त्वाचे प्रामाण्य (किंवा अप्रामाण्य) प्रस्थापित करण्याची योग्य पद्धती कोणती ?

पहिला प्रश्न सध्या बाजूला ठेवू. दुसऱ्या प्रश्नाचे उत्तर आपण कसे देणार ? आपण हे लक्षात घेतले पाहिजे, की आपण कसे वागणे योग्य असते हे सांगणारे हे तत्त्व आहे. समजा, एखादा माणूस असे म्हणाला, ' काही लोकांची प्रवृत्ती माझे भले करण्याची असते आणि काही लोकांची प्रवृत्ती माझे वाईट करण्याची असते. जे माझे भले करतात ते मला आवडतात; त्यांना मी चांगले म्हणतो. जे माझे वाईट करतात त्यांना मी वाईट म्हणतो.' इतर माणसांचेही असेच असते. तेही त्यांचे जे भले करतात त्यांना चांगले म्हणतात. आता प्रत्येकाला इतरांनी आपल्याला चांगले मानावे आणि म्हणावे असे वाटत असते. तेव्हा त्याने इतरांचे शक्य तितके भले करणे शहाणपणाचे आणि म्हणून योग्य ठरेल. हे म्हणणे मान्य होण्यासारखे आहे.

पण ते माणसे कशी असतात, ती कशी वागतात त्यांच्या इच्छा कोणत्या असतात आणि त्या तृप्त होण्याचे मार्ग कोणते ह्याच्याविषयीचे म्हणणे आहे. आपल्यापुढे असलेले तत्त्व वेगळ्या प्रकारचे तत्त्व आहे. माणसाने कसे वागणे, कोणत्या प्रकारची कृत्ये करणे योग्य आहे हे सांगणारे ते तत्त्व आहे. सर्व किंवा बहुसंख्य माणसे, सर्व किंवा बहुसंख्य प्रसंगी कोणत्या प्रकारची कृत्ये करतात आणि ह्या कृत्यांना कोणत्या प्रकारच्या प्रतिक्रिया होतात हे निरीक्षणाने कळू शकेल. कोणत्या प्रकारची कृत्ये करणे योग्य असते हे सांगणारे तत्त्व निरीक्षणाच्या आधारे प्रस्थापित करता येणार नाही.

एखाद्या प्रकारचे कृत्य मी करणे योग्य आहे असे जेव्हा मी मानतो, तेव्हा त्या प्रकारचे कृत्य करणे माझ्यावर बंधनकारक आहे असे मी मानतो. त्या प्रकारचे कृत्य मी केले नाही तर माझे वर्तन दोषार्ह ठरते. आणि ह्याचा अर्थ ह्या परिस्थितीत सर्व किंवा बहुसंख्य माणसे, त्यांना माझ्या वर्तनाची कल्पना आली की मला दोष देतील असा नाही; तर कुणीही माझ्या वर्तनामुळे मला दोष देणे योग्य ठरेल असा आहे. सर्व किंवा बहुसंख्य माणसे एका विशिष्ट प्रकारच्या परिस्थितीत कशी वागतात एवढेच सांगणारा नियम आपल्यापुढे असेल आणि त्या परिस्थितीत तशा प्रकारे मी वागत नसेन, तर वरील नियमाला मी अपवाद आहे एवढेच ठरेल. अर्थात सर्व माणसे ह्या प्रकारच्या परिस्थितीत अशी वागतात हा नियम माझ्या अपवादामुळे कोलमडेल. बहुसंख्य माणसे तशी वागतात ह्या स्वरूपात फार तर तो नियम तगून राहील. माझे वागणे विक्षिप्त आहे असे म्हणता येईल. पण ' विक्षिप्त ' ह्याचा अर्थ बहुसंख्य वागतात त्याहून वेगळ्या प्रकारे वागणारा एवढाच राहील. ह्या अर्थाने दिगंबर अवस्थेत वावरणाऱ्या स्त्रीपुरुषांच्या वसाहतीत कपडे घालणारे माणूस विक्षिप्त ठरेल. पण ' विक्षिप्त ' ह्या वर्णनात हे वागणे कोणत्याही प्रकारे किंवा प्रमाणात गैर, अनुचित आहे असे अभिप्रेत असणार नाही.

पण कुणाही माणसाने विशिष्ट प्रकारच्या परिस्थितीत कसे वागणे योग्य आहे हे सांगणाऱ्या नियमाप्रमाणे मी जर वागलो नाही, तर माझे असे वागणे त्या नियमाला अपवाद आहे असे होत नाही. त्या नियमाचा मी भंग केला असे होते. माझे वागणे गैर ठरते. माणसांच्या हातून जे वर्तन घडते त्याचे मूल्यमापन करणारा मानदंड उपलब्ध करून देणारा हा नियम असतो. माणसाने कसे वागावे ह्याचा आदेश देणारा तो नियम असतो.

ह्या प्रकारच्या नियमांचे प्रामाण्य आपण कसे प्रस्थापित करू शकतो, हा आपल्यापुढील प्रश्न आहे. आणि ह्याचे एक सहज सुचणारे असे उत्तर आहे. " इतरांचे कल्याण ज्यामुळे होईल अशी कृत्ये माणसाने करणे योग्य आहे " हे तत्त्व प्रमाण आहे हे आपल्याला सरळ दिसून येते असे आपण म्हणू शकू. उदा. " कुठल्याही दोन वस्तू जर एकाच तिसऱ्या वस्तूशी समान असल्या, तर त्या परस्परांशी समान असतात " हे विधान घ्या. हे सत्य आहे असे आपण मानतो. पण हे सत्य निरीक्षणावर आधारलेले नाही. निरीक्षणाने फार तर ह्या विधानाच्या सत्यतेचे प्रत्यंतर आपल्याला येईल. आपल्याला

अनुक्रमणिका

ह्या सत्यतेचे ग्रहण करायला उपयोगी ठरेल असे एक मूर्त उदाहरण आपल्याला लाभेल. पण हे तत्त्व सार्वत्रिकतेने सत्य आहे असे आपण मानतो आणि ह्या त्याच्या सार्वत्रिक सत्यतेचे जे ग्रहण आपण करतो ते निरीक्षणापासून लाभलेल्या पुराव्याच्या आधारावर करीत नाही. हे विधान सत्य आहे हे युक्तिवादाने सिद्ध करता येत नाही. पण ते सिद्ध करावे लागतही नाही. ह्या विधानाचा अर्थ जेव्हा आपल्या ध्यानात येतो, तेव्हा ते सत्य असलेच पाहिजे ह्याचे आपल्याला सरळ साक्षात आकलन होते.

आपल्याला असे म्हणता येईल, की आपल्या ज्ञानशक्तीची घडणच अशी आहे की कित्येक मूलभूत तत्त्वे प्रमाण आहेत ह्याचे तिला साक्षात आकलन होते. त्यांचे प्रामाण्य सिद्ध करावे लागत नाही. आणि ते सिद्ध करताही येत नाही. कारण ही तत्त्वे इतकी मूलभूत असतात, की काहीही सिद्ध करायचे झाले तर ते ह्या तत्त्वांच्या आधारानेच सिद्ध करावे लागते आणि म्हणून त्यांचे प्रामाण्य सिद्ध करण्यासाठीही त्यांचा स्वतःचा आधार घ्यावा लागतो. तेव्हा त्यांचे प्रामाण्य सिद्ध करण्याचा प्रयत्न व्यर्थ असतो; पण तो अनावश्यकही असतो.

तेव्हा आपण असे म्हणू, की माणसाने कोणत्या प्रकारची कृत्ये करणे योग्य असते हे सांगणारी मूलभूत तत्त्वे अशी असतात, की माणसाच्या ज्ञानशक्तीला त्यांचे प्रामाण्य साक्षात प्रतीत होते. उदा. "सर्व माणसे समान आहेत आणि सर्वांना समान हक्क असतात" हे असे एक मूलभूत तत्त्व आहे. हे प्रमाण आहे असे आपल्याला साक्षात प्रतीत होते. त्याचे प्रामाण्य सिद्ध करता येत नाही, पण सिद्ध करावे लागतही नाही.

पण आता एक अडचण उभी राहते ती अशी, की ज्या तत्त्वांचे प्रामाण्य अशा रीतीने आपल्या ज्ञानशक्तीला साक्षात प्रतीत होते असे आपण म्हणू, त्यांच्या प्रामाण्याविषयी एकवाक्यता असली पाहिजे अशी आपली अपेक्षा राहील. "एकाच वस्तूशी समान असलेल्या कोणत्याही दोन वस्तू परस्परांशी समान असतात" ह्या विधानाच्या प्रामाण्याविषयी दुमत आढळत नाही. एखाद्याने ह्या विधानाच्या सत्यतेविषयी संशय व्यक्त केला, तर ह्या विधानाचा अर्थ त्याला नीट कळलेला नाही असे आपण म्हणू आणि तो त्याला समजावून देऊ. पण "सर्व माणसे समान आहेत आणि सर्वांना समान हक्क असतात" ह्या तत्त्वाविषयी अशी एकवाक्यता नाही. उदा. भगवान मनुमहर्षी ह्यांना हे तत्त्व पूर्णपणे अमान्य होते. इहवादी भारतात मनूचा हवाला देणे गैर असल्यामुळे आदरणीय व्यक्तींचा निर्देश करू. प्लेटो आणि ॲरिस्टॉटल यांना हे तत्त्व अमान्य होते आणि इस्लामचे प्रेषित महंमद पैगंबर यांनाही ते अमान्य होते. आणि ह्यांसारख्या विभूतींना ह्या तत्त्वाचा अर्थ नीट न कळल्यामुळे त्याचे प्रामाण्य त्यांना प्रतीत झाले नाही असे म्हणणे धाष्टर्याचे ठरेल.

समजा, परंपरागत हिंदू संस्कृतीत वाढलेली एखादी बाई म्हणाली, की "नवरा बायकोशी कसाही वागला, तरी बायकोने नवऱ्याशी पूर्णपणे एकनिष्ठ राहून त्याची सेवा करणे योग्य असते हे तत्त्व प्रमाण आहे असे माझ्या ज्ञानशक्तीला साक्षात प्रतीत होते." हे ती अतिशय प्रामाणिकपणे म्हणत असेल. पण ही तिची प्रतीती आपण प्रमाण म्हणून मान्य करणार नाही. आपण पुरोगामी असू, तर तिचे ब्रेनवॉशिंग झाले आहे, तिच्यावर वेडगळ संस्कार करण्यात आले आहेत, तिची पिळणूक करण्यात येत आहे पण ते तिला समजत नाही असे आपण म्हणू. "पुरुषाला (चारपर्यंत) अनेक स्त्रियांशी लग्न करण्याचा हक्क असतो" हे विधान प्रमाण आहे अशी साक्षात प्रतीती जर एखाद्या मुसलमान स्त्रीला झाली तर, आपण पुरोगामी असू, तर आपण मोठ्याने काही बोलणार नाही; पण तरीही ही प्रतीती प्रमाण आहे असे आपण मानणार नाही.

असे असते का, की व्यक्ती ज्या संस्कृतीत वाढली असेल त्या संस्कृतीला घडविणाऱ्या प्रथा, चालीरीती, रूढी, संकेत, नियम, आदर्श प्रमाण आहेत असा साक्षात प्रत्यय तिला येतो ? असे असेल तर नीती आणि मूल्ये संस्कृतिसापेक्ष असतात असे म्हणावे लागेल. मग 'विवेकाधिष्ठित जीवनसरणी' ह्या संकल्पनेला अर्थ राहतो का ? ह्या प्रश्नांना तोंड दिल्याशिवाय विवेकवाद्यांना आपली भूमिका मांडायला सुरवातही करता येणार नाही.

माधव लिमये

पाकिस्ताननिर्मितीची मीमांसा

[महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृतिमंडळाच्या भाषांतरमालेत श्री. व. वि. नगरकर ह्यांच्या ' जेनेसिस ऑव्ह पाकिस्तान ' ह्या ग्रंथाचा अनुवाद श्री. माधव लिमये हे करीत आहेत. ह्या ग्रंथातील विवेचनाचा सारांश नवभारताच्या वाचकांसाठी प्रसिद्ध करीत आहोत – संपादक.]

अखंड भारताचे विभाजन होऊन भारत आणि पाकिस्तान अशा दोन स्वतंत्र, सार्वभौम राष्ट्रांची निर्मिती झाल्याला आता तीस वर्षे उलटून गेली तरी संकुचित जातीयवादाचे जे भूत भारताच्या एकात्म राष्ट्रवादाचा बळी घेण्यास प्रामुख्याने जबाबदार होते, ते अजूनही आपल्या मानगुटीवरून दूर झालेले नाही. एकात्म राष्ट्रवादाला नामोहरम करणाऱ्या धर्माधिष्ठित- राष्ट्रवादाच्या शक्ती या भूमीत कशा जोपासल्या गेल्या, ब्रिटिश सत्तेने त्यांना कसे खतपाणी घातले आणि परकीय दास्यत्वाच्या जोखडातून देश मुक्त करून पाश्चात्त्य विचारसरणीवर आधारलेल्या आधुनिक राष्ट्राची निर्मिती करण्यासाठी पुढे सर-सावलेल्या राष्ट्रवाद्यांच्या मार्गात कोणकोणत्या शक्ती आड आल्या आणि त्यांचा मुकाबला करण्याच्या बाबतीत राष्ट्रवादी नेतृत्वाकडून कोणकोणत्या चुका झाल्या ते तपासून पाहिल्यावाचून भारताच्या विभाजनाची, किंबहुना भारतात खोलवर रुजलेल्या जातीयवादाची उपपत्ती नीट लागू शकणार नाही. प्रथम ईस्ट इंडिया कंपनी आणि नंतर तिच्याकडून सत्ता आपल्या हाती घेतलेले ब्रिटिश सरकार यांनी या देशात ज्या विविध प्रवृत्तींना खतपाणी घातले त्यांचा एकमेकांवर जो उलटसुलट परिणाम होत गेला, प्रतिक्रिया व्यक्त होत गेल्या त्याही आपल्याला नीट समजून घ्याव्या लागतील.

ईस्ट इंडिया कंपनीच्या काळात भारतात प्रथमच धर्मनिरपेक्ष कायद्याचे राज्य सुरू झाले. तरीही कंपनीकडून एका बाजूला ख्रिस्ती मिशनऱ्यांना उत्तेजन मिळत होते तर दुसऱ्या बाजूला आपले राजकीय प्रभुत्व नष्ट झाल्यामुळे ब्रिटिश सत्तेचे कडवे विरोधक बनलेल्या मुसलमान समाजातील अमीर-उमरावांना पाठीशी घालण्याचे धोरण कंपनीसरकारकडून जाणीवपूर्वक अवलंबिले जात होते. त्यातूनच बंगालमध्ये जमीनदारांचा एक नवा वर्ग अस्तित्वात आला होता. ख्रिस्ती मिशनऱ्यांच्या धर्मप्रसाराची प्रतिक्रिया म्हणून भारतात जसा सामाजिक सुधारणेचा विचार बळावला, तसाच धार्मिक पुनरुज्जीवनाचा पुरस्कार करणाऱ्या शक्तींनीही जोर केला. नव्याने उदयास आलेला सधन मध्यमवर्ग आधुनिक विचाराने भारला गेला. एक राष्ट्र म्हणून सबंध भारताचा विचार प्रथमच त्याच्या मनात घोळू लागला. त्यामुळे तो एकात्म राष्ट्रवादाचा पुरस्कर्ता बनला व प्रातिनिधिक संस्थांची मागणी करू लागला. याउलट, सरंजामदार वर्ग मात्र धर्माधिष्ठित राष्ट्रवादाकडे आकृष्ट झाला.

राष्ट्रवादाच्या आव्हानाला तोंड देण्यासाठी सत्ताधाऱ्यांनी सरंजामदार आणि मध्यम वर्गीयांमधील वर्गसंघर्षाचा उपयोग करून घेतला; इतकेच नव्हे, तर जातीय आणि धार्मिक भावनेलाही खतपाणी घातले.

मुसलमान समाजातील अश्रफ म्हणून ओळखला जाणारा जो तुर्कस्थान व पश्चिम आशियामधून आलेल्यांचा वर्ग होता, त्याची स्थिती " काप गेले आणि भोके राहिली" अशी झाली होती. आपल्या मूळ वंशाचा त्यांना मोठा अभिमान होता. एके काळी





हाव वाढत गेली. आणि सिंध, वायव्य सरहद्द प्रांत आणि बलुचिस्थान या ठिकाणची सत्ता मिळवण्याची स्वप्ने ते पाहू लागले; एवढेच नव्हे, तर ब्रिटिशांनी आपली सत्ता थेट प्रांतांकडे सुपूर्द केली पाहिजे अशी मागणी ते १९२८ पासून करू लागले. हिंदुस्तानच्या वायव्य भागातील मुस्लीम प्रांतांचे संघराज्य बनविण्यात यावे असा पुकारा इकबाल आणि अन्य नेते उघडपणे करू लागले. मुसलमानी प्रांतांचे संघराज्य बनविण्यात यावे आणि ब्रिटिशांनी परस्पर प्रांतांकडे सत्ता सुपूर्द करावी या दोन मागण्यांचा एकत्रितपणे विचार केला, तर त्यांना हिंदुस्तानची हिंदू आणि मुसलमान यांच्यांत विभागणी करून हवी होती असाच त्यांचा अर्थ होतो. पाकिस्तान असे नाव त्यांनी त्यावेळी घेतले नव्हते. चौधरी रहिमत अली यांनी प्रथम पाकिस्तान असे त्याचे नामकरण केले. केंद्रस्थानी कोठल्याही स्वरूपातील संघराज्य स्थापू देण्यास या जातीयवादी नेत्यांचा सक्त विरोध होता आणि गोलमेज परिषदेच्यावेळी संघराज्याच्या कल्पनेला विरोध दर्शवून जिनांनी त्यांचीच री ओढली.

१९३० सालापर्यंत मुसलमान तरुण इंग्रजी शिक्षणाच्या बाबतीत इतर पुढारलेल्या जातींच्या बरोबरीला आले होते. परंतु मुसलमान समाजाला व्यापार किंवा कारखानदारी चालविण्याची परंपरा नव्हती. आणि मुसलमान जमीनदार हे तर आपल्या उधळपट्टीमुळे कर्जबाजारी बनले होते. ह्यामुळे या नवशिक्षित मुसलमान युवकांपुढे सरकारी नोकऱ्या मिळविणे एवढा एकच पर्याय शिल्लक होता. पण त्यातही बिगरमुसलमानांच्याबरोबर आपण स्पर्धेत टिकाव धरू शकू असा आत्मविश्वास त्यांना वाटत नव्हता. त्यामुळे आपल्या पुढाऱ्यांनी सरकारवर अधिकाधिक दडपण आणून निरनिराळ्या खात्यांत आपल्याला विशेषाधिकार मिळवून द्यावेत अशी त्यांची अपेक्षा होती. जातीयवादी राजकारणीही सरकारी नोकरीतील मुसलमानांच्या नेमणूका, आणि बदल्या यांत चवढव करीत. याचा असा परिणाम झाला, की मुसलमान तरुण व सरकारी नोकरीतील मुसलमान यांच्यांत जातीयवादी राजकारणासंबंधी हितसंबंध निर्माण झाले आणि इंग्रजी शिक्षण घेतलेल्या मुसलमानांचा एक गट फुटीरवादी विचारसरणीकडे आकृष्ट झाला. लंडनमध्ये शिकत असलेल्या पंजाबी विद्यार्थ्यांनी सर्वांत प्रथम पाकिस्तान निर्माण झालेच पाहिजे अशी जाहीरपणे मागणी केली आणि तेथपासून मुसलमान युवक आणि सरकारी नोकरीतील मुसलमान यांच्यांत ही मागणी अधिकाधिक जोर धरू लागली.

१९३० ते ३३ च्या सामुदायिक चळवळीत राष्ट्रीय मुसलमानांनी बजावलेली कामगिरी नेत्रदीपक होती. त्यांच्यापैकी अनेकांनी 'नेहरू रिपोर्ट' चा पाठपुरावा केला होता. त्याचप्रमाणे अलाहाबाद करार घडवून आणण्याच्या कामीही त्यांचे मोलाचे साहाय्य झाले होते. जातीयवादी विरोधकांशी त्यांनी मोठ्या धैर्याने टक्कर दिली होती. परंतु ब्रिटिश सरकारने अलाहाबाद कराराचा मुलाहिजा ठेवला नाही. इतकेच नव्हे, तर बंगालच्या कायदेमंडळाने संयुक्त मतदारसंघांना पाठिंबा दर्शवणारा जो ठराव पास केला होता त्याचीही दखल न घेता 'जातीय निवाडा' भारतीय जनतेवर लादला. हिंदुस्तानच्या इतिहासावर या कराराचा फार दूरगामी स्वरूपाचा परिणाम घडून आला. राष्ट्रीय मुसलमानांचे नीतिधैर्यच त्यामुळे गळून पडले. जातीयवादी शक्तीबरोबर दोन हात करण्याची जिद्दच त्यांच्यांत उरली नाही आणि १९३४ साली जिनांनी पुनरुज्जीवित केलेल्या मुस्लिम लीगकडे त्यांचा लोंढा सुरू झाला.

१९३० च्या दशकात उत्तर प्रदेशात किसानांच्या चळवळी झाल्या. पंडित जवाहरलाल नेहरू अशा चळवळींच्या अग्रभागी असत. धार्मिक प्रचाराने वाहवून न जाता आर्थिक प्रश्नांवर हिंदू-मुसलमानांनी संघटित झाले पाहिजे असा प्रचार ते करीत. त्यामुळे मुसलमान जमीनदार बिथरून गेले. औद्योगिक कामगारही वर्गसंघर्षाच्या भूमिकेवरून संघटित होऊ लागले. किसान-कामगारसंघटना स्वातंत्र्यलढ्याशी एकरूप होऊ लागल्या व स्वातंत्र्यलढ्याला अधिकाधिक जहाल स्वरूप येऊ लागले. त्यामुळे जातीयवादी मुसलमान पुढारी संतप्त झाले. काहीतरी निमित्त करून त्यांनी जातीय दंगे पेटविण्यास सुरुवात केली. राष्ट्रीय मुसलमान या साऱ्या प्रकाराने धास्तावून गेले आणि त्यांनी मुसलमान जातीयवाद्यांबरोबर तडजोड घडवून आणण्यासाठी काँग्रेसवर दडपण आणण्यास सुरुवात केली.

१९३७ साली संयुक्त प्रांतात काँग्रेसने संयुक्त मंत्रीमंडळ बनविण्याची संधी गमावली त्यामुळे कमालीचे जातीय वितुष्ट निर्माण झाले आणि पाकिस्तानची मागणी पुढे आली असा जो एक समज आहे तो बरोबर नाही. जिनांना यच्चयावत सर्व मुसलमानांना मुस्लिम लीगच्या झेंड्याखाली आणावयाचे होते. काँग्रेसबरोबर करावयाच्या वाटाघाटीतही लीगचे वर्चस्व राहिले पाहिजे, अशी त्यांची भूमिका होती. वस्तुतः त्यावेळी बहुतेक प्रांतांतील मुस्लिम लीगची ताकद उपेक्षणीय होती. मुस्लिम लीगबरोबरच्या वाटाघाटी यशस्वी होणे शक्यच नव्हते. कारण संयुक्त मंत्रीमंडळाबरोबर येणाऱ्या जबाबदाऱ्या स्वीकारण्यास लीग तयार नव्हती. मुंबईत संयुक्त मंत्रीमंडळात सामील होण्यासाठी सबंध मंत्रीमंडळ आपल्या पसंतीचे असले पाहिजे अशी जिनांची अट होती. तथापि जिनांनी काँग्रेसविरुद्ध जे इतके रान उठवले होते त्याचे इंगित निराळेच होते. काँग्रेसने जमीनसुधारणा विषयक कायदे करण्याचे ठरविले होते. त्याचप्रमाणे संस्थानी प्रजेच्या राजकीय हक्कासाठी चाललेल्या लढ्याला काँग्रेसचा जो पाठिंबा होता तो जीना आणि मुस्लीम लीगमधील अश्रफ यांना अजिबात पसंत नव्हता. संस्थानी मुलखासकट हिंदुस्थानचे एक संघराज्य निर्माण करावे अशी कल्पना पुढे आल्याबरोबर संस्थानांचे प्रतिनिधित्व कोणी करावे यावर वाद सुरू झाला. काँग्रेस आणि पुरोगामी विचारांच्या इतर गटांचा संस्थानिकांना आपले प्रतिनिधी नियुक्त करण्याचा अधिकार बहाल करण्यास सक्त विरोध होता. संस्थानी प्रजेच्या लढ्यांना काँग्रेसचा पाठिंबा होता. हैद्राबाद संस्थानात निजामाविरुद्ध आंदोलन सुरू झाल्याबरोबर जातीयवादी मुसलमान पुढाऱ्यांनी 'इस्लाम धोक्यात' असल्याची ओरड सुरू केली, तर हिंदू जमीनदार आणि हिंदू संस्थानिक यांनी हिंदू महासभेचा आश्रय घेतला. म्हणजे काँग्रेसला एका बाजूला मुसलमान जातीयवादी व दुसऱ्या बाजूला हिंदू जातीयवादी असा दोघांशी मुकाबला करण्याचा प्रसंग आला; कारण त्या दोघांनाही आपापल्या जमातीतील प्रस्थापित हितसंबंधांची पाठराखण करावयाची होती.

काँग्रेस पुढाऱ्यांनी कितीही खुलासे केले, तरी त्याकडे जाणूनबुजून डोळेझाक करून काँग्रेसला 'हिंदूंचे राज्य' स्थापन करावयाचे आहे किंवा 'इस्लाम धोक्यात' आहे अशा तऱ्हेचा धादांत खोटा प्रचार जिनांनी पद्धतशीरपणे सुरू ठेवला.

अश्रफ ज्यावेळी भरभराटीत होते त्यावेळी त्यांनी या देशात पूर्वीपासून वस्तुतः मुसलमानांचेच राज्य होते आणि हिंदूंना दुय्यम स्थान होते, पूर्वीचे गतवैभव प्राप्त करून घेण्यासाठी मुसलमानांनी साम्राज्यशाही सरकारची बांधिलकी पतकरली पाहिजे अशा तऱ्हेच्या शिकवणुकीने मुसलमानांची मने भारावून टाकली होती. संघराज्याच्या कल्पनेला सतत विरोध करून देशाच्या विभाजनाच्या विविध योजना सुचवण्यात आल्या. अशा विभक्तीकरणातून मुसलमान समाजाचा जास्तीत जास्त फायदा कसा होईल त्यावर दृष्टी ठेवूनच सर्व योजना आखण्यात आलेल्या होत्या. मुस्लीम लीगच्या लाहोर अधिवेशनात पाकिस्तानची मागणी करणारा जो ठराव पास करण्यात आला त्याची भाषा मुद्दामच गोलमाल ठेवण्यात आली होती. परंतु जिनांच्या वक्तव्यावरून त्यांना भारत छिन्नविच्छिन्न करून टाकावयाचा आहे हे स्पष्ट होत होते. दुसरे महायुद्ध सुरू झाल्यापासून त्यांनी व्हाईसरॉयपुढे ज्या मागण्या मांडल्या, त्यावरून त्यांना केंद्र आणि प्रांतिक सरकारांवर संपूर्ण नियंत्रण हवे होते हे स्पष्ट होते. त्यासाठी त्यांनी द्विराष्ट्रवादाची कास धरून मुसलमानांना बिगर मुसलमानांइतके प्रतिनिधित्व मिळाले पाहिजे अशी मागणी केली; इतकेच नव्हे, तर अल्पसंख्य गटाचे प्रतिनिधी कोण असावेत ते ठरविण्याचा अधिकारही मुस्लिम लीगला असला पाहिजे असा आग्रह धरला. जिनांना तीन गोष्टी साध्य करून घ्यावयाच्या होत्या. (१) हिंदुस्तानात मुसलमानांची निरंकुश सत्ता पुन्हा स्थापन करणे (२) देशाची शकले पाडणे आणि (३) पाकिस्तान निर्माण करून घेणे. लोकशाही किंवा प्रातिनिधिक संस्था यांबद्दल त्यांना जरासुद्धा आस्था नव्हती. ज्या वेळी महात्मा गांधी व सी. राजगोपालचारी यांनी मंत्रीमंडळात मुस्लिम लीगने सामील व्हावे म्हणून जिनांची मनधरणी केली, त्यावेळी त्यांनी ती विनंती धुडकावून लावली. त्याचे कारण देताना त्यांनी असे सांगितले, की

अनुक्रमणिका

हिंदूंचे मताधिक्य असलेल्या कोणत्याही कायदेमंडळाला जबाबदार राहण्यास मुस्लिम लीग असलेले केंद्रीय मंत्रीमंडळ कधीही संमती देणार नाही.

१९३५ च्या कायद्यान्वये मतदानाच्या अधिकारांची व्याप्ती वाढविण्यात आली. त्यामुळे अश्रफ-वर्गाचे महत्त्व आणखीनच कमी झाले. १९४० पर्यंत मुसलमानांच्या राजकारणात नव्याने उदयास आलेल्या मध्यमवर्गाला महत्त्वाचे स्थान प्राप्त झाले. उद्योजक म्हणून हारून किंवा इस्पहानी अशी घराणी पुढे येऊ लागली होती. प्रस्थापित बिगर मुसलमान भांडवलदारांबरोबरची स्पर्धा त्यांना टाळावयाची होती. आता जे प्रांत पाकिस्तानात मोडतात, त्या भागातील मुसलमान जमीनदारांचा काँग्रेसला तिच्या शेतकऱ्यांना अनुकूल असलेल्या भूमिकेमुळे विरोध होता. इंग्रजी शिक्षण घेतलेले मुसलमान तरुण हे तर आधीच फुटीरवादाच्या आहारी गेलेले होते. आता नव्याने पुढे येऊ लागलेला मुसलमानांतील भांडवलदार वर्ग आणि जमीनदार यांनाही असे वाटू लागले, की देशाच्या विभाजनामुळेच आपला जास्तीत जास्त फायदा होऊ शकेल.

भारतीय स्वातंत्र्याचा शेवटचा सामुदायिक लढा १९४२ च्या अखेरीला फसला आणि त्याचबरोबर अखंड भारताची लढाईही आपण हरलो. ऑगस्ट-क्रांती हे स्वातंत्र्यसंग्रामातील एक सोनेरी पान असले, तरी पूर्वीच्या लढ्यांच्या मानाने त्यावेळी सर्वसामान्य जनता या लढ्यात सामील झाली नाही. पाकिस्तानात गेलेले प्रांत तर 'भारत छोडो' आंदोलनापासून जवळ जवळ अलिप्तच राहिले. उदारमतवादी हिंदू आणि मुसलमान जमीनदार यांच्यासारखा दलाली भांडवलदारवर्ग यांनी अपेक्षेप्रमाणे इंग्रजांचे बूटचाटेपण सोडले नाही. महात्मा गांधींचे उपोषण किंवा बंगालमधील भयानक दुष्काळ यांसारख्या घटनांमुळेदेखील जनता बंड करून उठली नाही, हे कबूल करावे लागेल. पाकिस्तानला प्राणपणाने विरोध करणारेच ढेपाळून गेल्याचे त्यांच्या कृतीवरून दिसून आले. संघटन आणि इतर सांस्कृतिक कार्यक्रमाच्या नावाखाली हजारो युवकांना 'भारत छोडो' आंदोलनापासून अलिप्त राहवयास लावून त्यांना निष्क्रीय बनवून टाकले गेले. चोरपावलाने भारताची फाळणी जवळ येत चालली आहे याचे भान त्यांच्या पुढाऱ्यांनादेखील राहिले नाही. आझाद हिंद सेनेला जबरदस्त पराभव पतकरावा लागला आणि त्याबरोबर भारतीय स्वातंत्र्य आणि एकता यांसाठी भारताच्या बाहेरून चाललेल्या लढ्याचीही इतिश्री झाली. ऑगस्टक्रांतीत सर्वसामान्य जनतेला मोठ्या प्रमाणावर सामील करवून घेण्यात आलेले अपयश हेच भारताच्या विभाजनाचे मुख्य कारण ठरले असे म्हटले पाहिजे.

चर्चिल आणि हुजूरपक्ष यांनी हिंदुस्तान, पाकिस्तान आणि संस्थानिकीस्तान अशा तीन भागांत हिंदुस्तानची फाळणी करण्याचा घाट घातला होता. कम्युनिस्टांनी बहुराष्ट्रवादाचा सिद्धांत पुढे करून भारत छिन्नविच्छिन्न करून टाकण्याचा पवित्रा घेतला होता.

१९४६ साली आलेल्या कॅबिनेट मिशनने प्रथम केलेल्या सूचनेनुसार पाकिस्तान खंडित होणार होता. जिनांनी ती सूचना फेटाळल्यानंतर मिशनने आपल्या मूळ सूचनेत पूर्व पंजाब, पश्चिम बंगाल आणि संपूर्ण आसाम यांचा समावेश केला. याचे दोन विभाग राहणार होते व त्या प्रत्येक विभागातील मुस्लिम लीगला त्या त्या विभागाची घटना ठरवण्यासकट अनेक अधिकार देण्यात आले होते. प्रांताची स्वायत्तताही त्यासाठी पायदळी तुडविण्यात आली होती. शीख समाजाला महत्त्वाचा अल्पसंख्य गट म्हणून मान्यता देण्यात आली असली, तरी त्याचे भवितव्य मुस्लिम लीगच्या हाती सोपवून देण्यात आले होते. शिवाय आधीच दुर्बल करून ठेवण्यात आलेल्या केंद्रीय सत्तेतही मुस्लिम लीगला जातीय नकाराधिकार बहाल करण्यात आले होते. व्हाईसरॉय आणि कॅबिनेट मिशन यांनी अशी अट घालून ठेवली होती, की काँग्रेस व मुस्लिम लीग यांना वरील योजना मान्य असेल तरच त्यांना मध्यावधी केंद्रीय सरकारात सामील होता येईल. जिनांचा अनुनय करण्यासाठी काँग्रेस आणि लीग यांना समान प्रतिनिधित्व देण्याची सूचनाही घुसडण्यात आली. सर्वांत कळस म्हणजे मुस्लिम लीगने ५ आणि ६ जूनच्या बैठकीत संमत केलेल्या प्रदीर्घ ठरावाकडे सपशेल डोळेझाक करून लीगला ही योजना पसंत आहे असा कॅबिनेट मिशनने स्वत:चा ग्रह करून घेतला. वस्तुतः लीगने आपली पाकिस्तानची मागणी

अनुक्रमणिका





सोडून दिलेली नव्हती किंवा भारताच्या प्रादेशिक एकतेच्या तत्त्वालाही मान्यता दिलेली नव्हती. जिनांनी कॅबिनेट मिशनची योजना स्वीकारण्याची तयारी दर्शवली होती ती मध्यावधी सरकारवर संपूर्ण नियंत्रण ठेवता यावे यासाठी डावपेचाचा एक भाग म्हणून. शिवाय काँग्रेस साहजिकच समान प्रतिनिधित्वाला विरोध दर्शवल्याशिवाय राहणार नाही असाही जिनांचा आडाखा होता. जिनांनी ज्या घाईघाईने १६ जूनच्या निवेदनास मंजुरी दिली त्यावरूनही कसेही करून काँग्रेसला मध्यावधी सरकारपासून दूर ठेवण्याचा जिनांचा डाव होता हे स्पष्ट होते.

२३ सप्टेंबर १९४६ च्या अ. भा. काँ. समितीच्या बैठकीत काँग्रेसने असे जाहीर केले होते, की काँग्रेस घटनासमितीत प्रवेश करणार आहे ती हातचे राखून न ठेवता आणि कोणत्याही पूर्वअटी न घालता. मौलाना आझाद यांनी याच भूमिकेचा पुनरुच्चार केला होता. पुढे लीगने कॅबिनेट मिशनची योजना नाकारली. ती मुख्यतः वॅव्हेल आणि जिना यांनी शिजवत आणलेला कट फसल्यामुळेच मध्यावधी मंत्रीमंडळात काँग्रेसला पाच, लीगला पाच, शिखांना व भारतीय ख्रिश्चनांना एक अशा जागा द्यावयाच्या. त्यातही काँग्रेसला आपल्या पाच जागांतही मुसलमान मंत्री नेमण्यास परवानगी द्यावयाची नाही व साहजिकच अशा अपमानास्पद अटीमुळे काँग्रेसने मध्यावधी मंत्रीमंडळात सामील होण्याचे नाकारले म्हणजे मुस्लिम लीगला मंत्रीमंडळ बनविण्यास पाचारण करून देशाची सर्व सत्ता जिनांच्या हाती सुपूर्द करावयाची असा डाव वॅव्हेल आणि जिना यांनी शिजवत आणला होता. परंतु काँग्रेसने मध्यावधी मंत्रीमंडळात सहभागी होण्याचा निर्णय घेतल्यामुळे जिनांचे सारेच इमले कोलमडले.

काँग्रेसने कॅबिनेट मिशनच्या १६ मेच्या वक्तव्यास बिनशर्त मान्यता दिली असती, तरीदेखील जिना अविभक्त भारताची घटना बनविण्याच्या कामात सहकार्य करण्यास तयार झालेच नसते, कारण फाळणीच्या प्रश्नावरच त्यांनी निवडणुका जिंकल्या होत्या आणि ती मागणी सोडून देण्यास ते तयार नव्हते. प्रसंगी स्वतःच्या मतास मुरड घालूनही जिना हे सर्वसामान्य मुसलमान नागरिकांच्या आकांक्षा शिरोधार्य मानीत आले होते. वस्तुतः भारताच्या फाळणीचे आमिष दाखवून किंवा इस्लाम धोक्यात आहे असा बागुलबुवा निर्माण करून मुसलमानांच्या भावना त्यांनीच भडकावून ठेवल्या होत्या. आणि आता त्यापासून माघार घेणे त्यांना शक्य नव्हते. लखनौ करारापासूनच्या जिनांच्या कोलांटउड्या पाहिल्या म्हणजे मुसलमानांच्या भावनांच्या लाटेवर आरूढ होऊनच जिनांना आपले राजकारण चालवावयाचे होते हे प्रत्ययास येते.

मुस्लिम लीग संयुक्त मंत्रीमंडळात सामील झाली त्याच्याही आधी काँग्रेसने त्याबाबत हरकत उपस्थित केली होती. लीगने कॅबिनेट मिशनच्या १६ मेच्या प्रकटनाला संमती दिलेली नसल्याने लीगला संयुक्त मंत्रीमंडळात सहभागी होण्याचा मुळी अधिकारच पोहचत नाही असे काँग्रेसने दाखवून दिले होते. पुढे संयुक्त मंत्रीमंडळाच्या प्रत्यक्ष कारभाराबाबत लीगने जे धोरण स्वीकारले, त्यावरून तिला काँग्रेसबरोबर संघभावनेने काम करावयाचे नव्हते हे दिसून आले. काँग्रेसने लीगच्या या धोरणाबद्दल वेळोवेळी आपला विरोध नोंदविला. लीगच्या मंत्र्यांना मंत्रीपदाचे राजीनामे देण्यास सांगण्यात यावे अशी मागणीही काँग्रेसने केली. तरीही लीगला मंत्रीमंडळात राहू देण्यात आले. १९४६ च्या अखेरीपर्यंत भारताची फाळणी अटळ आहे हे ठरून गेल्यासारखेच होते.

पाकिस्ताननिर्मिती तर आता होऊन चुकली आहे. परंतु अजूनही त्या संबंधी काही प्रश्न उद्भवतात. अर्थात होऊन गेलेल्या घटनांबद्दल काथ्याकूट करण्याचाच तो प्रकार असला, तरी असे प्रश्न मनात आल्यावाचून राहत नाहीत. १९४० सालापासून काँग्रेस असे जाहीर करीत आली होती, की ज्यांची इच्छा नसेल अशा प्रांतांवर त्यांच्या मर्जीविरुद्ध हिंदुस्तानात राहण्याची सक्ती केली जाणार नाही. या भूमिकेनुसार काँग्रेस असा आग्रह धरू शकली असती, की कॅबिनेट मिशनने त्या त्या प्रांतातील जनतेचा प्रथम कौल घेऊन नंतर खंडित पाकिस्तानचा आपला पहिला पर्याय अमलात आणला पाहिजे. पंजाब आणि बंगालची फाळणी करण्याची मागणी करणारा ठराव काँग्रेस वर्किंग कमिटीने पास केल्यापासून मुस्लिम

लीगचे नेतृत्व अत्यंत गोंधळून गेले होते. अशा वेळी काँग्रेसने कॅबिनेट मिशनकडे जनतेची इच्छा समजून घेण्याचा आग्रह धरला असता, तर त्यामुळे काँग्रेस आपल्या उद्घोषित भूमिकेशी प्रामाणिक आहे असे सिद्ध झाले असते. त्यामुळे मुसलमान जनता आणि तिचे पुढारी यांच्यांत या सबंध प्रश्नाच्या फेरविचाराची प्रक्रिया सुरू झाली असती.

मजूर सरकार खरोखरीच सत्ता सोडून निघून जाईल यावर शेवटपर्यंत विश्वास न बसल्याने काँग्रेसमधील जहाल गटाने आणखी एक सामुदायिक उठाव घडवून आणावा असा आग्रह धरला होता. १९४६ साली तशी सामुदायिक चळवळ झाली असती, तर ती १९४२ च्या लढ्यापेक्षा कदाचित अधिक व्यापक झाली असती. पण त्या परिस्थितीत मग वेव्हेल व जिना जो डाव करू पाहत होते त्याला गती मिळाली असती. आणि १९४६ सालचा लढा सरकार, मुस्लिम लीग आणि संस्थानिक या तिघांनी मिळून चिरडून टाकला असता. मुस्लिम लीगच्या हाती गृह आणि संरक्षण ही दोन्ही खाती गेल्यामुळे त्या लढ्याची परिणती यादवी युद्धात झाली असती; इतकेच नव्हे, तर या तिघांचे मिळून संयुक्त बळ राष्ट्रवाद्यांना फार भारी पडले असते.

ज्या एका प्रांतात काँग्रेसला मुसलमान समाजाचा भरभक्कम पाठिंबा मिळत आला होता तो प्रांत गमवावा लागला हे केवढे दुर्दैव! बिहार आणि बंगालमधील दंगलीमुळे जी पिसाट जातीयवादी भावना उसळली, तिचा सिंध आणि वायव्य सरहद्द प्रांतातील मुस्लीम जनतेवर अत्यंत विघातक असा परिणाम घडून आला. या दंगली घडून आल्या नसत्या, तर डिसेंबर १९४६ मध्ये सिंध प्रांतात झालेल्या निवडणुका मुस्लिम लीगला जिंकता आल्या नसत्या. आणि १९४७ च्या जुलैत वायव्य सरहद्द प्रांतात घेण्यात आलेला सार्वमताचा कौलही कदाचित काँग्रेसच्या विरुद्ध गेला नसता. परंतु काँग्रेसकडून एक मोठी घोडचूक झाली. ती अशी की, मध्यावधी सरकारात आपल्यातर्फे राष्ट्रवादी मुसलमानांची नियुक्ती करण्याचा काँग्रेसने आग्रह धरला होता आणि तो योग्यच होता. परंतु सिंध आणि वायव्य सरहद्द प्रांतातील राष्ट्रवादी मुसलमानांच्या अशाच स्वरूपाच्या मागणीकडे मात्र काँग्रेसने काणाडोळा केला. १९४६ च्या ऑक्टोबरात पंडित नेहरूंनी वायव्य सरहद्द प्रांताला भेट दिली. त्यावेळी ठिकठिकाणी त्यांना प्रक्षुब्ध मुसलमानाच्या जमावाला तोंड द्यावे लागले. परंतु त्यांनी आपल्याबरोबर जर केंद्रीय मंत्रीमंडळात वायव्य सरहद्द प्रांतापैकी एखादा काँग्रेस पुढारी घेतला असता, तर काँग्रेसला हिंदूंचे राज्य प्रस्थापित करावयाचे आहे या लीगच्या प्रचारातील वाराच काढून घेतल्यासारखा झाला असता. सिंध मंत्रीमंडळासंबंधीचा पेचप्रसंग ज्यावेळी शिगेला पोहचला होता, त्यावेळी सिंध कोॲलिशन पार्टीच्या नेत्यांनी मध्यावधी सरकारातील आपला प्रतिनिधी म्हणून काँग्रेसने कोॲलिशन पार्टीतील एकाद्या मुसलमानाची नियुक्ती करावी म्हणून सरदार वल्लभभाई पटेल यांची परोपरीने विनवणी केली. परंतु त्याबाबतचे सर्व अधिकार मौ. आझाद यांच्याकडे सुपूर्द करण्यात आले आहेत असे सांगून सरदार पटेलांनी आपले हात झटकले. आजवरची आपली सर्व तत्त्वे गुंडाळून ठेवून ज्यांची सारी हयात जातीयवादाचे जहर फैलावण्यास गेली होती अशा शफत अहमदखान आणि फजलूल हक यांना काँग्रेसने आपल्यातर्फे मध्यावधी सरकारात नियुक्त केले. पंजाबात कट्टर राजनिष्ठ असलेले खिजर हयातखान यांना काँग्रेसने दिलेला पाठिंबा हीही अशीच एक मोठी चूक होती.

हिंदुस्थानच्या अर्वाकडील इतिहासातील खरा कूट प्रश्न काँग्रेसने पाकिस्तानला मान्यता कशी दिली यापेक्षादेखील जिनांनी 'कसरीने कुरतडलेला, छिन्नविच्छिन्न आणि खंडित' पाकिस्तान स्वीकारायला संमती कशी दिली हा आहे. सर्व सत्ता जिनांकडे सोपवण्याचा व्हेवेल-जिना कट फसल्यामुळे जिनांना फार मोठा धक्का बसला. काँग्रेसला डावलून सर्व सत्ता जिनांच्या हाती सोपविण्यास मजूर पक्ष तयार नव्हता. कारण काँग्रेसने सामुदायिक चळवळ सुरू केली असती, तर तिला तोंड देण्याची त्या पक्षाची तयारी नव्हती. अर्थात प्रत्यक्षात चळवळ सुरू झाली असती, तर ती दडपून टाकली जाण्याचीच शक्यता होती. परंतु मजूर पक्ष तो धोका पत्करण्यास तयार नव्हता. आणि प्रत्यक्ष लढ्यापेक्षा लढ्याची घोषणाच काँग्रेसच्या दृष्टीने अधिक फायदेशीर ठरली. दैनंदिन कारभारात

अनुक्रमणिका

मुस्लिम लीगकडून वारंवार आगळिक केली जात असतानाही काँग्रेसच्या मंत्र्यांनी राजीनामा देऊन मध्यावधी सरकारमधून बाहेर पडावयाचे नाही असे ठरवले. त्याचप्रमाणे कॅबिनेट मिशनने किंवा जिनांनी आयोगाच्या घोषणेचा जो अर्थ लावला होता त्याला बळी पडण्याचेही काँग्रेसने ठामपणे नाकारले. या सर्व घडामोडींमुळे संपूर्ण सत्ता बळकावण्याची जिनांची स्वप्ने धुळीला मिळाली. तसे पाहिले तर विशाल पाकिस्तानच्या निर्मितीची जिनांना घाई होण्याचे काहीच कारण नव्हते. अजूनही घटनापरिषदेत सहभागी होऊन तिच्या कामकाजात पेचप्रसंग निर्माण करण्याचा आदेश ते मुस्लिम लीगला देऊ शकले असते; परंतु त्यांचा हा आदेश कितपत मानला गेला असता याची शंकाच आहे. उलट त्यामुळे जिनांचे सर्वसामान्य मुस्लिम जनतेवर आणि मुस्लिम लीगवर असलेले वजन कमी होण्याचाच धोका होता. आणि शेवटचे, परंतु तितकेच महत्त्वाचे म्हणजे जिना हे व्याधिजर्जर झाले होते. घटनासमितीत चालणारा प्रदीर्घ लढा तडीस नेईपर्यंत आपण जगू शकू, असा त्यांना भरवसा राहिलेला नव्हता. पुढे १९४८ च्या सप्टेंबरात ते निवर्तलेही. अशा परिस्थितीत विशाल पाकिस्तानचे आपले ध्येय पुढे केव्हातरी साध्य होईल या आशेवर विसंबून राहण्यापेक्षा मिळेल ते पाकिस्तान– मग ते खंडित का असेना– ताबडतोब पदरात पाडून घेणेच त्यांनी पसंत केले.

हिंदुस्तानच्या दृष्टीने १९४७ साली ज्या स्वरूपात भारताचे विभाजन झाले, ती एक ऐतिहासिक महत्त्वाची घटना मानली पाहिजे. पहिली गोष्ट अशी, की त्यामुळे भारतात प्रथमच जनतेला जबाबदार असलेली केंद्रीय सत्ता प्रस्थापित झाली. अर्थात त्यासाठी फार मोठी किंमत मोजावी लागली. फाळणीनंतर फार मोठ्या प्रमाणावर दोन्ही बाजूच्या लोकांच्या कत्तली झाल्या, लाखो कुटुंबांची धूळधाण झाली आणि माणुसकीला काळीमा लावणारी क्रूर कृत्ये घडली. हे सगळे मान्य करूनही सामर्थ्यवान केंद्रीय सत्तेची स्थापना होणे हा जनतेच्या दृष्टीने फार मोठा विजय होता हे नाकारता येणार नाही. जातीय, फुटीरवादी शक्ती, महत्त्वाकांक्षी संस्थानिक आणि हुजूरपक्षीय सत्ताधाऱ्यांच्या मनातील अंतस्थ हेतू या सर्वांवर मात करून मिळालेला हा विजय होता. दुर्दैवाची गोष्ट अशी, की ज्यांनी कधी ना कधी सरकारची री ओढण्यात भूषण मानले होते, अशा अनेक भारतीय पक्षांनी यावेळीही फुटीरपणाला संपूर्ण साथ दिली ... १९२० साली काँग्रेसने बहिष्काराचे आवाहन केलेले असताना त्याला प्रतिसाद न देता प्रतियोगी सहकारवाल्यांनी सरकारच्या जातीयवादी राजकारणाचा फैलाव करण्याच्या कामी मनापासून हातभार लावला. १९४० च्या सुमारास अनेक जणांनी कळत न कळत भारताच्या चिरफळ्या करण्याच्या कल्पनेला खतपाणी घातले. लोकयुद्धाचा पुकारा करून सरकारच्या युद्धप्रयत्नांत सहभागी झालेल्या कम्युनिस्टांनी आपल्या बहुराष्ट्रसिद्धान्ताने भारताच्या विभाजनाला तात्त्विक बैठक प्राप्त करून दिली. हिंदुमहासभेने हिंदू संस्थानांचे भारतात विलिनीकरण करण्यास विरोध दर्शवून एका परीने मुस्लिम लीगच्या पावलावरच पाऊल टाकले. १९४७ च्या जानेवारीत हिंदुमहासभेच्या अध्यक्षांनी एक जाहीर वक्तव्य प्रसिद्ध करून त्रावणकोरचे भारतात विलीनीकरण करण्याच्या आपण विरुद्ध असल्याचे सांगून टाकले होते.

१९४५ च्या निवडणुकी जिंकून जर पुन्हा चर्चिल आणि अमेरी सत्तेवर आले असते, तर भारताचे आणखी विभाजन होऊन अनेक स्वतंत्र राज्ये अस्तित्वात आल्याशिवाय राहिली नसती.

भारताचे विभाजन घडवून आणण्याचे जे धोरण जिनांनी अवलंबिले होते, त्याचा पूर्वीच्या हैद्राबाद व काश्मिर या संस्थानांचे भवितव्य ठरवण्याच्या बाबतीत फार मोठा परिणाम घडून आलेला आहे. मुसलमानी संस्थानांतील राजेशाही टिकवून धरण्याच्या बाजूचे असल्याने, संस्थानी प्रजेने चालविलेल्या लढ्यावर जिनांचा फार मोठा राग असे. १९४६ साली काश्मीरमध्ये दडपशाहीचा कहर उसळला त्या वेळी कॅबिनेट मिशनबरोबरच्या वाटाघाटी ऐन भरास आलेल्या असतानाही वॅव्हेलचे न ऐकता, नेहरूंनी श्रीनगरकडे धाव घेतली. तेथे संस्थानी अधिकाऱ्यांनी त्यांना अटक केली. ज्यावेळी संस्थानी प्रजेला बाहेरच्या मदतीची अत्यंत जरूर होती, त्या वेळी ती त्यांना जिना व मुस्लीम लीगकडून मिळाली नाही, तर नेहरूच त्यांच्या मदतीला

अनुक्रमणिका

धावून गेले होते. या सर्वांचा परिणाम मात्र असा झाला, की काश्मीर आणि हैद्राबाद या दोहोंवरही जिनांना पाणी सोडावे लागले.

खाजगी जीवनात जिना हे प्रामाणिक आणि निःस्वार्थी गृहस्थ होते. भ्रष्ट आणि अकार्यक्षम राजकारण्यांचा त्यांना मनस्वी तिटकारा असे; परंतु आपले राजकीय उद्दिष्ट साध्य करून घेण्यासाठी मुस्लिम लीगच्या नावाने चाललेल्या निरनिराळ्या प्रांतांतील मंत्र्यांच्या भ्रष्ट कारभारावर मात्र ते पांघरूण घालीत. तसे पाहिले तर वॅव्हेल हादेखील प्रामाणिक शिपाईगडी होता; परंतु ब्रिटिश सत्ताधाऱ्यांचे हेतू तडीस जावेत एवढ्यासाठी लीगच्या भ्रष्ट मंत्र्यांना सत्तेवर राहू देण्याच्या कामी मदत करण्यास तो आपल्या राज्यपालांना परवानगी देत असे. त्यामुळे कायदेमंडळाची अधिवेशने वेळच्यावेळी बोलावण्याची ब्रिटिशांची लोकशाहीपरंपरा डावलावी लागली, तरी त्याने त्याची कधी पर्वा केली नाही. मुस्लिम लीगच्या मंत्र्यांनाही जिना आणि लीग यांना आपली निष्ठा वाहणे सोयीचे होते; कारण त्यामुळे त्यांच्या मंत्रीमंडळांना स्थैर्याची हमी मिळत असे. मुसलमान समाजातील सर्वसामान्य जनता पाकिस्तानच्या वेडाने इतकी भारावून गेली होती, की ते आपल्या भ्रष्ट पुढाऱ्यांच्या पापांकडे खुशाल डोळेझाक करीत. त्याचा परिणाम असा झाला आहे, की पाकिस्तानातही त्यांना भ्रष्ट कारभाराचा वारसा मिळाला आहे. १९४७ साली जो गट पाकिस्तानात सत्तेवर आला, त्यानेदेखील त्यांना सत्तेवर राहू देण्यासाठी ब्रिटिश राज्यपालांनी ज्या कारवाया केल्या होत्या त्यांचाच कित्ता गिरवण्यास सुरवात केली.

ब्रिटिशांची केंद्रीय सत्ता नष्ट करून त्या जागी भारतीय जनतेची सत्ता प्रस्थापित करण्याच्या जनतेच्या महान लढ्यातूनच पाकिस्तानचे प्रकरण उद्‌भवले हे नीट लक्षात ठेवले, तरच भारतात ज्या घटना घडत गेल्या त्यांची बरोबर संगती लागू शकते. १९२० पासून जातीयवादी मुसलमानांच्या राजकारणाचा मुख्य भर जास्तीत जास्त प्रांतिक स्वायत्ततेवर होता. केंद्रीय सत्ता स्थापन होऊ देण्यास त्यांचा कडवा विरोध होता आणि भारताचे विभाजन घडवून आणण्याच्या त्यांच्या कारवाया उघडपणे चालू होत्या. मुस्लिम लीग हा अखिल भारतीय पक्ष असला, तरी मूलत: तो महासंघाच्या स्वरूपाचा होता आणि मुसलमानांची बहुसंख्या असलेल्या प्रांतांतील पुढाऱ्यांना त्यात सामील होण्यावाचून गत्यंतर नव्हते. अल्पसंख्याक असलेल्या प्रांतांतील मुसलमानांचे पुढारी म्हणूनच जिना दीर्घकाळपर्यंत ओळखले जात असत. परंतु सर्व प्रांतांतील मुसलमानांची एकजूट टिकवून धरण्याच्या दृष्टीने त्यांचा चांगला उपयोग होण्यासारखा होता. पाकिस्तानच्या निर्मितीमुळे ज्या प्रांतांत मुसलमान अल्पसंख्य होते तेथील मुसलमानांबरोबर मुसलमानी राजकारणाचे जे लागेबांधे होते ते तोडले गेले. त्यामुळे पाकिस्तानातील राजकारण पुन्हा एकदा प्रांतीयवादाच्या गर्तेत लोटले गेले. केंद्रीय सत्तेविरुद्ध निरनिराळ्या प्रांतांच्या ज्या तक्रारी होत्या किंवा केंद्राकडे ते ज्या परस्परविरोधी मागण्या करीत होते त्यांची तड पाकिस्तानी नेते लावू शकले नाहीत. फार काय, पाकिस्तानची राज्यघटना तयार करण्यासदेखील त्यांना तब्बल दहा वर्षे लागली.

पाकिस्तानच्या निर्मितीनंतरही जिनांच्या धरसोडीला पायबंद बसला नाही. पाकिस्तान घटनापरिषदेचे उद्‌घाटन करताना त्यांनी पाकिस्तानात समान नागरिकत्व राहील असे विस्तारपूर्वक सांगितले होते आणि पाकिस्तान हे निधर्मी राज्य राहील यावर भर दिला होता. परंतु चार महिन्यांनंतर म्हणजे डिसेंबर १९४७ मध्ये, अखिल भारतीय मुस्लिम लीगच्या शेवटच्या बैठकीत त्यांनी असे घोषित केले, की पाकिस्तान हे इस्लामी तत्त्वप्रणालीवर आधारलेले मुस्लिम राष्ट्र होणार आहे, हे स्पष्ट केले पाहिजे. इस्लाम धर्मात नागरिकत्वाच्या बाबतीत भेदाभेद केला जात नाही. सबंध जग– यात संयुक्त राष्ट्र संघटनादेखील आली– पाकिस्तानचा उल्लेख मुस्लिम राष्ट्र म्हणूनच करते.

जमीनदार-उद्योगपतींनी प्रस्थापित केलेले आपले भ्रष्ट नेतृत्व पाकिस्तानच्या निर्मितीपासून जुन्याच अल्पसंख्याकांच्या राजकारणाला अद्यापही चिकटून होते. लोकशाही किंवा प्रातिनिधिक संस्था यांचे त्यांना कसलेही सोयरसुतक नव्हते. संयुक्त पाकिस्तानात बंगाल्यांचे निर्विवाद बहुमत असल्यामुळे





या पुढाऱ्यांनी पाकिस्तानात निवडणुकाच होऊ दिल्या नाहीत.

१९५६ च्या राज्यघटनेनुसार पाकिस्तान नॅशनल कौन्सिलमध्ये ४५% असलेले पश्चिम पाकिस्तानी आणि ५५% असलेले पूर्व पाकिस्तानी म्हणजे बंगाली यांना समान प्रतिनिधित्व देण्यात आले होते. पूर्वीच्या इतिहासाच्या संदर्भात बोलायचे, तर ही तरतूद म्हणजे पश्चिम पाकिस्तान व पूर्व पाकिस्तान ही दोन स्वतंत्र राष्ट्रे आहेत असे कबूल करण्यासारखेच हे होते. अशा तऱ्हेने पाकिस्तानची निर्मिती झाल्याबरोबर धर्माधिष्ठित राष्ट्रवादाचा सिद्धांत भुईसपाट झाला. १९५१ च्या जनगणनेनुसार ५६.४०% पाकिस्तान्यांनी आपण बंगाली भाषिक आहोत असे नोदविले होते; तर केवळ ३.३७% पाकिस्तान्यांनी आपली मातृभाषा उर्दू असल्याचे जाहीर केले होते. रौनक जहाँ यांनी आपल्या प्रबंधात दाखवून दिल्याप्रमाणे पाकिस्तान दुभंगण्याचे मुख्य कारण, सत्ताधाऱ्यांनी बहुसंख्य बंगाली जनतेला राष्ट्रीय प्रवाहात प्रभावीपणे सहभागी होण्याची संधी नाकारली हे होते. बांगला देश फुटून निघाल्यानंतर प्रांतिक स्वायत्तता आणि केंद्रीय शासनाचे अधिकार यांसंबंधी निर्माण झालेल्या गंभीर समस्यांना पाकिस्तानला तोंड द्यावे लागत आहे.

प्रतिगामी मुस्लिम नेत्यांनी संघराज्याच्या कल्पनेला सतत कडवा विरोध दर्शवून भारताच्या विभाजनाच्या विविध योजना पुढे मांडल्या. अशा विभक्तीकरणाने मुसलमान समाजाच्या पदरात जास्तीत जास्त सवलती पाडून घेता येतील अशी त्यांची समजूत होती. ज्या प्रांतांत मुसलमान बहुसंख्य होते ते प्रांत संपूर्णपणे पाकिस्तानात समाविष्ट झाले पाहिजेत अशी तर त्यांची मागणी होतीच; पण त्याशिवाय काही विभाग तेथे मुसलमान संस्थानिक होते म्हणून, तर वऱ्हाड आणि कर्नाटक मुसलमान राज्यकर्त्यांनी ईस्ट इंडिया कंपनीकडून जिंकून घेतले असल्यामुळे त्यांचा समावेशही पाकिस्तानात झाला पाहिजे अशी त्यांची मागणी होती. आसामात निर्वासितांचे लोंढेच्या लोंढे घुसविण्याच्या योजनाबद्ध धोरणामुळे आसाममध्ये मुसलमानांची लोकसंख्या झपाट्याने वाढत होती म्हणून आसामही त्यांना पाकिस्तानात हवा होता. म्हणजे 'माझे ते माझे आणि तुझे तेही माझे' अशा प्रकारच्याच विभाजनाच्या सर्व योजना होत्या. या सर्व योजनांचा रोख एकात्म राष्ट्रवादाविरुद्धच केवळ होता असे नव्हे, तर लोकशाही आणि जनतेचे सार्वभौमत्व यांच्या मुळावरच घाव घालणारा होता.

कॅबिनेट मिशनची योजना काँग्रेसने स्वीकारली असती, तर भारताचे ऐक्य टिकवून धरता आले असते असे आजही जे भाबडेपणाने मानीत असतात, त्यांना मुसलमानी नेत्यांच्या वरील कारवाया हे चपखल उत्तरच नव्हे काय ?

अनुक्रमणिका

सुरेश म. डोळके

' आचार्य ' दप्तरी यांचे तत्त्वज्ञान (पूर्वार्ध)

विद्वद्रत्न डॉ. केशव लक्ष्मण ऊर्फ भाऊजी दप्तरी हे धर्मशास्त्रातील बुद्धिप्रामाण्यवादी 'आचार्य' होते. धर्मशास्त्राकडे व जुन्या धर्मग्रंथांकडे त्यांनी बुद्धिवादी दृष्टिकोणातून पाहिले, त्यांवर बुद्धिप्रत्ययक भाष्ये लिहिली आणि या भाष्यांतून, तसेच आपल्या स्वतंत्र ग्रंथांतून त्यांनी आपले स्वतंत्र तत्त्वज्ञान प्रतिपादिले.

दप्तरी बुद्धिवादी होते याचा अर्थ काय ? दप्तरींच्या पूर्वी धर्मग्रंथांकडे व धर्मशास्त्राकडे बुद्धिवादाच्या दृष्टिकोणातून कुणी पाहिले नव्हते का ? दप्तरी धर्मशास्त्राचे बुद्धिवादी आचार्य का व कसे ठरतात ?

महाराष्ट्र बुद्धिवादी आहे असे आपण वारंवार म्हणतो. पण, आत्मगौरवाच्या या भावनेतील सत्यता तपासून पाहिली, तर महाराष्ट्रात खरे बुद्धिवादी किती आढळतील ? महाराष्ट्राचा गेल्या दीडशे वर्षांतील समाजेतिहास निरीक्षिला तर त्यातसुद्धा निर्भेळ बुद्धिवादी विचारवंत किती आढळतात ? 'लोकहितवादी हे बुद्धिवादी व रानडे हेही बुद्धिवादी, आगरकर हे बुद्धिवादी आणि केळकरही बुद्धिवादीच' असली ऐसपैस विधाने आपण नेहमीच करतो. पण, बुद्धीच्या एकमेव कसोटीवर घासून पाहिले, तर हे सर्वजण खऱ्या अर्थाने खरोखरीच बुद्धिवादी ठरतात का ? बुद्धिप्रामाण्य हाच त्यांच्या विचाराचा एकमेव निकष होता का ?

बुद्धिवाद हा तर तसा प्रत्येक व्यक्तीच्या विचारात दिसतो. कारण, बुद्धीशिवाय विचारच करता येत नाही. श्रद्धावादी लोकांच्याही वाङ्मयात बुद्धीची विशालता व विचारांची सूक्ष्मता काही कमी आढळत नाही. पण बुद्धिवाद हा जीवनविषयक एक विशिष्ट दृष्टिकोण आहे, एक सर्वंकष निष्ठा आहे. तात्त्विक व व्यावहारिक प्रश्नांचा निर्णय करताना बुद्धि हाच एकमेव निकष मानणारा दृष्टिकोण म्हणजे बुद्धिवाद होय. जुन्या दर्शनशास्त्रांत अनेक 'प्रमाणे ' मानलेली असली, तरी बुद्धी हेच सर्वश्रेष्ठ व एकमेव प्रमाण होय, असे मानणारा विचारवंत हाच खरा बुद्धिवादी ठरतो. बुद्धिप्रामाण्य हाच त्याच्या विचाराचा मूलभूत आधार असतो. फुलाला कितीही पाकळ्या असल्या, तरी त्याचे सौरभ–सर्वस्व जसे त्याच्या मृदु-सूक्ष्म परागकणांत साठविलेले असते, त्याप्रमाणे बुद्धिप्रामाण्यवादी विचारवंताने कोणत्याही आणि कितीही शास्त्रांत अवगाहन केले, तरी त्याचे विचार बुद्धिप्रामाण्याच्या सर्वंकष निष्ठेतूनच आविर्भूत झालेले असतात. दप्तरी असे होते.

इंग्रजांच्या राज्याबरोबरच पाश्चात्य विद्याही भारतात आली, आणि त्याबरोबरच स्वातंत्र्य, समता, बुद्धिवाद, लोकशाही इत्यादी तत्त्वेही ! त्यामुळे आपल्या आचारविचारांत आमूलाग्र बदल घडून आला. जुने संस्कार व नव्या प्रवृत्ती, जुन्या श्रद्धा व नव्या प्रेरणा, जुनी मूल्ये व नवे अनुभव यांच्या संघर्षातून महाराष्ट्रात वेगवेगळे विचारप्रवाह निर्माण झाले. या वैचारिक आंदोलनांचे साकल्याने परिशीलन केल्यास रानडे-गोखल्यांचा परिवर्तनवाद, चिपळूणकर–टिळकांचा राष्ट्रवाद आणि आगरकर–केशवसुतांचा सुधारणावाद असे तीन प्रमुख विचारसंप्रदाय दृष्टीस पडतात. या प्रत्येक विचारसंप्रदायात बुद्धिवाद होताच. बुद्धिवादी दृष्टिकोणातूनच या विचारवंतांनी आपल्या समाजाचे निरीक्षण केले व सामाजिक आचारविचाराच्या वेगळ्या दिशा दाखविल्या. पण, या बुद्धिवादातही वेगवेगळ्या परी

अनुक्रमणिका





होत्या. रानडे–गोखल्यांचा बुद्धिवाद समन्वयशील होता. जुनी परंपरा व नवे विचार यांचा समन्वय करण्याचे त्यांचे धोरण होते. त्यांच्या विचारसरणीत बुद्धिवादाची जागा समन्वयशील युक्तिवादाने घेतली होती. युक्तिवादात बुद्धिकुशलता कितीही असली, तरी तो काही बुद्धिवाद नव्हे. चिपळूणकर–टिळकांचा राष्ट्रवाद हा बऱ्याच प्रमाणात परंपराभिमानी व पुनरुज्जीवनवादी होता. आगरकर हेच महाराष्ट्रातील क्रांतिनिष्ठ बुद्धिवादाचे, सामाजिक विचारांच्या बाबतीत, आद्यप्रवर्तक होत. ग्रंथप्रामाण्यादी मध्ययुगीन मूल्यांवर त्यांनी प्रहार केले, व बुद्धिप्रामाण्याच्या एकमेव निकषार समाजाच्या विचाराचारांची पुनर्स्थापना झाली पाहिजे असे निर्भीडपणे प्रतिपादन केले. या बुद्धिवादात क्रांतिगर्भता जशी असते, तशीच आक्रमकताही असते. समन्वयशील बुद्धिवादात तडजोड असते तर निर्भेळ बुद्धिवादात तत्त्वाकरिता मूर्तिभंजनही असते. आगरकर हेच सामाजिक सुधारणांच्या बाबतीत महाराष्ट्रातील पहिले बुद्धिप्रामाण्यवादी विचारवंत ठरतात.

सामाजिक सुधारणांच्या बाबतीत आगरकरांची जी दृष्टी होती तीच धर्मविचारांच्या बाबतीत डॉ. दप्तरी यांची होती. जुन्या धर्मग्रंथांकडे व धर्मशास्त्राकडे निर्भेळ बुद्धिवादातून पाहणारे दप्तरी हेच महाराष्ट्रातील पहिले विचारवंत आहेत.

याचा अर्थ, दप्तरींच्या पूर्वी, धर्माकडे बुद्धिवादी विचारातून पाहिले पाहिजे असे कुणीच सांगितले नव्हते किंवा धर्माचा बुद्धिवादी विचारही कुणी प्रतिपादन केला नव्हता, असा नाही. राजा राममोहन रॉय हे मायावाद मानीत असले व मायावादाचे समर्थनही करीत असले, तरी आधुनिक बुद्धिवादी दृष्टीतून मूर्तिपूजादी हिंदूंच्या कर्मठपणावर व तज्जन्य अंधविश्वासावर त्यांनी हल्ला चढविला होता. महाराष्ट्रापुरता विचार केला, तर लोकहितवादी हे धर्माकडे बुद्धिवादाच्या दृष्टिकोनातून पाहिले पाहिजे असे म्हणणारे पहिले विचारवंत ठरतात. शतपत्रातील 'धर्मसुधारणा' या पत्रात "राजाने जे नेम केले असतील व जे ईश्वरी बुद्धिसूचित नेम असतील ते मानावे" असे त्यांनी स्पष्टच सांगितले आहे.[1] यावरून, धर्मात ईश्वरी बुद्धिसूचनेचे महत्त्व किती मोठे आहे याची लोकहितवादींना जाणीव होती हे उघड दिसते.

पण राजा राममोहन रॉय काय किंवा लोकहितवादी काय, यांनी धर्माकडे बुद्धिवादी दृष्टिकोणातून पाहिले असले, तरी त्यांचा बुद्धिवाद हा समन्वयवादच होता. राममोहन रॉय हे निवृत्तिमार्गाचे अनुयायी नसले, तरी शंकराचार्यांचा मायावाद त्यांना मान्य होता, आणि शंकराचार्यांचा 'जगन्मिथ्यावाद' त्यांना मान्य नसला, नरी जगाला परमात्म्याव्यतिरिक्त स्वतंत्र अस्तित्व नाही असेच ते मानीत होते. लोकहितवादींनीही ईश्वरी बुद्धिसूचित नेमधर्मात असावे असे स्पष्ट म्हटले असले, तरी या नेमांशी त्यांनी राजाच्या नियमांची सांगड घालून दिलेली आहे. राजाचे नेम व ईश्वरी बुद्धिसूचित नेम यांत विरोध आल्यास कोणचा मानावा व कोणचा मोडावा याचा निर्णय त्यांनी केला नाही. लोकहितवादींनी बुद्धिप्राधान्यावर भर दिलेला आहे यात शंका नाही. पण बुद्धिप्राधान्य म्हणजे बुद्धिप्रामाण्य नव्हे.

दप्तरींचा विशेष असा की, त्यांनी केवळ निर्भेळ बुद्धिवादाच्याच दृष्टीतून धर्मविचार केला व बुद्धिप्रामाण्याच्याच कसोटीवर धर्मपरीक्षण, धर्मचिंतन व धर्मविवेचन केले. आणि इतकेच करून ते थांबले नाहीत, तर खरा धर्म कोणता याचे तत्त्वज्ञानही त्यांनी सांगितले. बुद्धी हेच धर्म जाणण्याचे साधन आहे, व धर्माधर्मनिर्णयात बुद्धी हेच एकमेव प्रमाण मानले पाहिजे, असे ते खणखणीतपणे बजावतात. धर्माला बुद्धिप्रधान शास्त्र मानून त्याचे विवेचन करणारे दप्तरी हेच पहिले मीमांसक आहेत. दप्तरी हेच आधुनिक काळातील पहिले बुद्धिप्रामाण्यवादी धर्मसुधारक ठरतात.

दप्तरींचे आणखी एक अपूर्व वैशिष्ट्य असे की, त्यांनी धर्मग्रंथांचा अभ्यास करण्याचे नवीनच पद्धतीशास्त्र (Methodology) तयार केले. धर्मग्रंथांचा अभ्यास करण्याची किंवा धर्माधर्मनिर्णय करण्याची पूर्वीची रीती समन्वयात्मक होती. दप्तरींना ही रूढ समन्वयपद्धती मान्य होणेच

१. 'शतपत्रे' : पत्र क्र. ६४.

अनुक्रमणिका

शक्य नव्हते. कारण, त्यांनी शब्दांना प्रमाण न मानता बुद्धीलाच प्रमाण मानले होते, व धर्माचा संबंध व्यवहाराशी जोडून दिला होता. धर्मातील वाद मिटवावयाचे असतील व धर्माने समाजाचे उन्नयन करावयाचे असेल, तर धर्मशास्त्र आज ग्रंथ-प्रधान आहे ते बुद्धिप्रधान बनविले पाहिजे, असे त्यांचे मत होते. पूर्वपरांगत मीमांसापद्धती ही 'शाब्दिक', तर दप्तरींची मीमांसापद्धती ही 'तात्त्विक' आहे. हिलाच ते 'ऐतिहासिक मीमांसा-पद्धती' असेही म्हणतात. कारण, धर्माला इतिहास आहे. म्हणजे, धर्म बदलत व वाढत आलेला आहे आणि पुढेही बदलत व वाढत जाईल, असे या पद्धतीत मानले जाते. ऐतिहासिक पद्धती म्हणजे मागील अनुभव लक्षात घेऊन कालानुरूप परिवर्तन करण्याचा मार्ग. "शब्दैकशरणा वयम्" असे शाब्दिक मीमांसक म्हणतात, "तत्त्वैकशरणा वयम्" असे दप्तरींचे म्हणणे आहे.

वेद, उपनिषदे, स्मृती इ. जुन्या धर्मग्रंथांचा अभ्यास करताना त्यांच्यांत परस्परविरोध किंवा मतभेद नाहीच असे मानणे, कुठे विरोध दिसत असला तर तो अनेक युक्तींनी मिटवून, म्हणजे त्यांची 'व्यवस्था' करून, नंतर त्यांचा अर्थ करणे हा रूढ समन्वयपद्धतीचा पाया होय. हिला पूर्व-परंपरागत मीमांसापद्धती असे म्हणतात. या पद्धतीत 'वचनव्यवस्थे'करिता कित्येकदा त्या ग्रंथात पदरचे शब्द घालावे लागतात, कित्येकदा दोन ग्रंथांतील विरोध मिटविण्याकरिता एका ग्रंथकाराच्या ग्रंथातील वाक्याचा अर्थ दुसऱ्या ग्रंथकाराच्या ग्रंथातील अनुरोधाने मर्यादित करावा लागतो, तर कित्येकदा प्रक्षेपही खरे मानावे लागतात. मूळ ग्रंथांचे अर्थ करताना शब्दशरणता स्वीकारल्यामुळे अर्थ करणाराच्या स्वतंत्र बुद्धीला त्यात वावच नसतो. त्यामुळे शास्त्राचा विकास होत नाही, शास्त्रात परिवर्तन करता येत नाही, समाजाच्या बदलत्या प्रवृत्तींशी शास्त्राची सांगड न घातल्यामुळे शास्त्र समाजाला उपयुक्त व उपकारक ठरत नाही. आणि कालांतराने ते शास्त्र कालबाह्य होऊन जाते !

पदरचे शब्द घालून विषयव्यवस्था करण्याच्या पद्धतीत आणखी दोष असा आहे की, पदरचे शब्द कोणते व ते कोणत्या वचनात घालावे याला कोणतेच प्रमाण नाही. शिवाय, धर्मग्रंथांमध्ये विरोध नाहीच असे मानणे म्हणजे सर्व धर्मग्रंथकारांनी पूर्वीच्याच ग्रंथांची री ओढली, त्यांनी स्वतंत्र असे काहीच प्रतिपादन केले नाही, असेच मानणे होय. पण, हे बरोबर नाही. कारण, कोणताही बुद्धिमान ग्रंथकार हा काहीतरी वेगळे प्रतिपादन करण्याकरिताच आपला ग्रंथ लिहितो. कधी तो भाष्यरूपाने लिहील, तर कधी स्वतंत्रपणाने लिहील. पण त्यात, प्रमाण कमीजास्त असले तरी, त्याचा स्वतंत्र दृष्टिकोण किंवा स्वतंत्र विचार व्यक्त होईलच. त्याच्या ग्रंथातील अर्थाची सांगड पूर्वाचार्यांच्या ग्रंथांतील अर्थाशी घालणे हे त्या ग्रंथकाराला तर अन्याय्य आहेच, पण ज्ञानाच्या विकासाच्या दृष्टीनेही घातक आहे. विषयव्यवस्था म्हणजे ग्रंथकाराच्या बुद्धीला घातलेले कुंपणच होय !

एकाच विषयावर अनेकांनी ग्रंथ लिहिले, तर त्यांत ज्याप्रमाणे मतांचे साम्य असू शकते, त्याप्रमाणे मतभेद म्हणजे विरोधही असण्याचा संभव असतो. हा विरोध कधी वेगळा दृष्टिकोण व्यक्त करतो, तर कधी स्वतंत्र विचार प्रसृत करतो. म्हणून, त्या ग्रंथांमध्ये सर्वत्र साम्यच आहे असे मानून, पदरचे शब्द घालून त्यांचा अर्थ करणे बरोबर नाही. आणखी एका दृष्टीने हे चूक आहे. ती ही की, कोणताही ग्रंथकार, आपल्या ग्रंथाचा अर्थ आपल्याच ग्रंथावरून वाचकांस समजावा असा हेतू मनात ठेवून ग्रंथ लिहितो. इतरांच्या ग्रंथांची अपेक्षा तो ठेवीत नाही. कारण, पूर्वीच्या ग्रंथांहून काहीतरी भिन्न सांगावयाचे असल्यामुळे तो नवीन ग्रंथ लिहितो, आणि नंतर होणाऱ्या ग्रंथांची तर त्याला अपेक्षाच ठेवता येत नाही. अर्थात, त्या ग्रंथाचा अर्थ त्या ग्रंथातील शब्दांवरूनच कळावा हेच ग्रंथकारास अभीष्ट असते. शिवाय असे की, विरुद्ध अर्थाच्या दोन वाक्यांचा, पदरचे शब्द घालून, समन्वय केल्यास कोणत्याच ग्रंथकर्त्यास अभीष्ट असा अर्थ न निघता अर्थ करणारास अभीष्ट असा तिसराच अर्थ निघेल, व ग्रंथकारावर अन्याय होईल. म्हणून, विरुद्ध मताच्या ग्रंथांशी मेळ घालण्याकरिता त्यांत पदरचे शब्द घालू नयेत.

दप्तरी बुद्धी हेच एकमेव प्रमाण मानीत असल्यामुळे तात्त्विक मीमांसापद्धतीत त्यांनी बुद्धिगम्य अर्थाचाच पुरस्कार केला आहे. 'तुल्यबलविरोधे

विकल्पः' ह्या गौतमाच्या सूत्रात[२] वेदाच्या एका वाक्याशी विरुद्ध असे दुसरे वाक्य असते, तसेच एका स्मृतीच्या वाक्याशी विरुद्ध असे दुसऱ्या स्मृतीचे वाक्य असते, असे मानले आहे. "तर्कोऽप्रतिष्ठ श्रुतयो विभिन्ना नैको मुनिर्यस्य वचः प्रमाणम्..." या प्रसिद्ध श्लोकातही हेच सांगितले आहे. अशा वेळी, म्हणजे दोन वचनांचा विरोध असल्यास, किंवा एका वचनाचे अनेक अर्थ होत असल्यास, बुद्धीस पटेल तो, म्हणजेच 'उपपन्न' अर्थ घ्यावा, असे दप्तरी म्हणतात. न पटणारा अर्थ घेणे म्हणजे ग्रंथकार बुद्धिहीन होता असेच मानणे होय. 'उपक्रमोपसंहारौ अभ्यासोऽपूर्वता फलम् । अर्थवादोपपत्तीच लिंगं तात्पर्यनिर्णये'[३] ह्या प्रसिद्ध जुन्या श्लोकात अर्थनिर्णयाची जी सात लिंगे सांगितलेली आहेत, त्यांत 'उपपत्ती' म्हणजेच स्वतंत्र विचाराने होणारे ज्ञान, हेही एक सांगितले आहे. अर्थात, कोणत्याही ग्रंथातील वाक्यातून जर स्वतंत्र विचार करणारास जे ज्ञान होते त्यास अनुरूप असा अर्थ निघत असेल, तर तोच त्या वाक्यातून काढावा, इतर अर्थ काढू नये.

ग्रंथातून निघणारा अर्थ व बुद्धीला प्रतीत होणारा अर्थ यांत विरोध असल्यास बुद्धीला प्रतीत होणाराच अर्थ घ्यावा असे दप्तरी म्हणतात. कारण, ग्रंथांवरून धर्मज्ञान करून घेताना येणाऱ्या अडचणींचे निराकरण ग्रंथ स्वतः करू शकत नाहीत. त्यासाठी बुद्धीचेच साह्य घ्यावे लागते. म्हणून, बुद्धी हे साधन ग्रंथापेक्षा श्रेष्ठ आहे. अर्थात एकाच विषयाची ग्रंथ आणि बुद्धी ही दोन प्रमाणे असल्यास बुद्धी म्हणजे अनुभव व अनुमान ही प्रमाणे श्रेष्ठ ठरतात.

याचा अर्थ, दप्तरी ग्रंथांचे प्रामाण्य मुळीच मानीत नाहीत, असा नाही. धर्मशास्त्र आज ग्रंथप्रधान आहे ते बुद्धिप्रधान झाले पाहिजे असे दप्तरी म्हणतात, हे खरे; पण ग्रंथांचे प्रामाण्य त्यांना अगदीच मान्य नाही, असे नाही. इतर शास्त्रांप्रमाणे धर्मशास्त्रातसुद्धा ग्रंथ हे मार्गदर्शक आहेत आणि तितक्यापुरते त्यांचे प्रामाण्य मानले पाहिजे, असे दप्तरींचे मत आहे. पण, बुद्धीवरून जो निर्णय होईल तो, आणि ग्रंथांवरून जो निर्णय होईल तो, यांत विरोध आल्यास बुद्धीवरून होणारा निर्णयच प्रमाण मानावा, आणि बुद्धीस विरुद्ध असलेली वचने, ग्रंथात असली तरी, त्याज्य मानावी, हा याचा अर्थ आहे. या मीमांसेत ग्रंथ हे केवळ मार्गदर्शक, केवळ साहाय्यक असतात आणि शेवटचा निर्णय करणारी बुद्धीच असते.

ह्या तात्त्विक मीमांसापद्धतीची तत्त्वे पुढीलप्रमाणे सांगता येतात :–

१) धर्म हा इहलोकातील लोकयात्रेकरिताच किंवा ऐहिक सुखाकरिताच (अर्थात, खऱ्या सुखाकरिता) आहे.

२) हा धर्म बुद्धिगम्य आहे. बुद्धी म्हणजे अनुभव व अनुमान.

३) ह्या बुद्धिगम्य धर्माप्रमाणे मनुष्य जे काही करील त्यापासून त्याला खरे ऐहिक सुख तर मिळेलच, पण पारलौकिक सुखही मिळेल.

४) धर्माधर्मनिर्णयाच्या वेळी कोणाच्याही वचनात सांगितले असेल त्यापेक्षा बुद्धीने जे ठरेल ते श्रेष्ठ आहे.

५) धर्माचे 'नियम' कालानुसार व परिस्थितीनुसार बदलतात, बदलले पाहिजेत, आणि आवश्यकतेनुसार नवीन नियमही केले पाहिजेत. कारण, जो नियम एखाद्या काळात व एखाद्या परिस्थितीत सुखकर होतो, तोच भिन्न काळात व भिन्न परिस्थितीत दुःखदायक ठरू शकतो, म्हणून नवीन नियमाचीही आवश्यकता लागते.

वरील पद्धतीनेच दप्तरींनी जुन्या धर्मग्रंथांचा व धर्मशास्त्राचा अभ्यास केला, जुन्या धर्मग्रंथांवर भाष्ये लिहून त्यांचा नवीन अन्वयार्थ लावला; 'धर्मरहस्य', 'धर्मविवादस्वरूप', 'औपनिषदिक जीवनसौख्य' व 'स्वतंत्र भारताचा पुढील मार्ग' हे स्वतंत्र ग्रंथ लिहून आपली धर्मशास्त्रविषयक मते प्रतिपादिली; – आणि या सर्वांतून स्वतःचे स्वतंत्र असे तत्त्वज्ञानही निर्माण केले. दप्तरींनी जैमिनीय सूत्रे, व्याससूत्रे व एकोपनिषदे यांवर भाष्ये लिहिली म्हणून त्यांना भाष्यकार म्हणण्यात येते. 'भाष्यकारांतें (वाट)

---

२. गौतमस्मृति. अ० १.

३. महाभारत, वनपर्व, ३१३–११७.

पूसतु' या ज्ञानदेवांच्या उक्तीप्रमाणे ते भाष्यकार तर आहेतच; पण, केवळ 'भाष्यकार' म्हणून दप्तरींचे यथार्थ मूल्यमापन होत नाही, असे मला वाटते. भाष्यातूनही स्वतंत्र तत्त्वज्ञान प्रवर्तित करता येते. शंकराचार्यांचे तत्त्वज्ञान त्यांच्या प्रस्थानत्रयी-भाष्यातून व ज्ञानदेवांचे तत्त्वज्ञान त्यांच्या गीता-भाष्यातून व्यक्त झालेले आहे. दप्तरींचेही तत्त्वज्ञान त्यांच्या भाष्यग्रंथांतून ठायी ठायी प्रगट होते. किंबहुना, ते व्यक्त करण्याकरिताच दप्तरींनी ही भाष्ये लिहिली आहेत.

पण, दप्तरी केवळ 'भाष्यकार'च आहेत का ? —त्यांनी जुन्या धर्मग्रंथांकडेच केवळ बुद्धिवादी दृष्टिकोणातून पाहिले नाही, तर एकंदरीत धर्मशास्त्राचाच बुद्धिवादातून विचार केला. धर्मग्रंथच केवळ नव्हे तर धर्मशास्त्रच,— धर्माच्या व धर्मशास्त्राच्या मूलभूत संकल्पनाच (concepts) — त्यांनी बुद्धिवादाच्या निकषावर घासल्या, बुद्धिप्रामाण्याच्या प्रकाशात तपासल्या व स्वतःच्या दृष्टिकोणातून धर्माची तत्त्वे प्रतिपादिली. आणि त्याकरिता केवळ भाष्यग्रंथच नव्हे, तर स्वतंत्र ग्रंथही त्यांनी लिहिले.

म्हणून, दप्तरी हे केवळ भाष्यकार आहेत असे म्हणून चालणार नाही; ते तत्त्वज्ञानीही आहेत व त्यांचे स्वतःचे विशिष्ट असे तत्त्वज्ञानही आहे. त्यांच्या भाष्यग्रंथांतून व स्वतंत्र ग्रंथांतून दप्तरींचे स्वतंत्र तत्त्वज्ञान सिद्ध करता येते.

धर्म म्हणजे काय ? तो कशाकरिता अस्तित्वात आला ? त्याचे प्रयोजन व साध्य कोणते ? ते साध्य प्राप्त करून घेण्याकरिता मनुष्याने कोणत्या साधनांचा अवलंब करावा ? धर्माचा व परलोकाचा, तसेच धर्माचा व समाजाचा संबंध काय ? समाजहितानुसार धर्म परिवर्तनीय कसा ठरतो ?— इत्यादी अनेक प्रश्न दप्तरींनी निर्माण केले. या प्रश्नांनी दप्तरींना अस्वस्थ केले. आणि या प्रश्नांची उत्तरे देण्याकरिता त्यांनी धर्मग्रंथांचे आलोडन व धर्मशास्त्राचे विवेचन केले. या विवेचनातूनच त्यांचे स्वतंत्र व चैतन्ययुक्त असे तत्त्वज्ञान आविर्भूत झाले आहे.

आणि दप्तरींचे ज्याप्रमाणे स्वतंत्र तत्त्वज्ञान आहे, म्हणजे ते जसे स्वतंत्र तत्त्वज्ञ आहेत, तसेच ते 'आचार्य'ही आहेत. इथे 'आचार्य' हा शब्द गुरू या सर्वसामान्य अर्थाने मी वापरलेला नाही, तर तत्त्वज्ञानातील पारिभाषिक अर्थाने तो योजला आहे. उपनिषदे, ब्रह्मसूत्रे आणि भगवद्‌गीता हे जे तीन ग्रंथ भारतीय संस्कृतीचा पाया म्हणून मानले जातात, त्यावर भाष्ये लिहिणाराला 'आचार्य' ही पदवी भारतात प्राप्त होत असे. श्रीशंकराचार्य, श्रीरामानुजाचार्य व श्रीमध्वाचार्य यांना ही पदवी मिळालेली आहे. प्रस्थानत्रयीपैकी दप्तरींनी उपनिषदे व श्रीव्याससूत्रे यांवर भाष्ये लिहिली आहेत. त्यांनी भगवद्‌गीतेवर भाष्य लिहिले नाही. याचे कारण, भगवद्‌गीता ही उपनिषदांचे सार असल्यामुळे उपनिषदांवरील भाष्यात गीताभाष्याचाही अंतर्भाव होतो, अशी त्यांची समजूत असावी. शिवाय, गीतेवरील भाष्याची उणीव त्यांनी जैमिनीच्या सूत्रांवर 'जैमिन्यर्थ—दीपिका' हा भाष्यग्रंथ लिहून भरून काढली आहे. म्हणून, दप्तरी हे शंकराचार्य, रामानुजाचार्य इ. स्वतंत्र तत्त्वप्रतिपादन करणाऱ्या 'आचार्यां'प्रमाणे 'आचार्य'च ठरतात. 'धर्मरहस्य' ही 'केशवाचार्यां'ची 'स्मृती'च आहे, असे म्हटले पाहिजे.

दप्तरींनी ऐहिक सुख हेच धर्माचे साध्य आणि बुद्धी हेच धर्म जाणण्याचे साधन मानले आहे. दप्तरी हे गणिती होते. धर्मशास्त्राकडे वळण्यापूर्वी त्यांनी ज्योतिर्गणिताचा सूक्ष्म अभ्यास करून 'ग्रहगणितकुतूहल', 'भारतीययुद्धकालनिर्णय', 'वैदिक कालगणनापद्धती', 'भारतीय ज्योतिःशास्त्रनिरीक्षण' इत्यादी ग्रंथ लिहिले होते. ज्योतिर्गणिताच्या अभ्यासामुळे त्यांच्या मूळच्या वैज्ञानिक दृष्टीला धार आली होती. या वैज्ञानिक दृष्टीनेच त्यांनी धर्मशास्त्राचा अभ्यास केला, व धर्मविषयक प्रमेये उलगडून दाखविली. या वैज्ञानिक दृष्टीनेच त्यांनी जुन्या धर्मग्रंथांतील परोक्षवाद, प्रशंसा, अयथार्थ स्तुती, अन्योक्ती इ. चा भेद केला व त्यांचा बुद्धिप्रत्ययक अर्थ लावून दाखविला.

दप्तरींच्या धर्मशास्त्रविषयक विचारांचे सार सूत्ररूपाने पुढीलप्रमाणे सांगता येते.[४] :—

१) धर्माची व्याख्या :— जो आत्यंतिक श्रेष्ठ आनंद (श्रेष्ठतम सुख) प्राप्त करून देतो तो धर्म.

४. के. ल. दप्तरी : 'तात्त्विक मीमांसापद्धति', पृ. २३.

अनुक्रमणिका

२) धर्माचे साध्य :– वासनाक्षय.

३) त्या साध्याची साधने :– ज्ञान, भूतांची सेवा व चित्तविरोध.

४) त्या साधनांचा आवश्यक असा आचार :– शरीरस्वास्थ्यकर कर्म, विद्याभ्यास, तप, परोपकार, फलासक्तिरहित कर्माचरण इ.

५) समाजाचे इष्ट स्वरूप :– वर्णाश्रमव्यवस्था आणि धर्मामध्ये म्हणजेच नियमांमध्ये वेळोवेळी बदल करणारी मनुसप्तर्षि ह्यासारखी संस्था. पूर्वी आर्यसमाजातील अत्यंत श्रेष्ठ सत्ता धारण करणारा जो कोणी असे तो, एक मनु व सात ऋषी यांची नेमणूक करी, आणि ते एकमताने धर्मनियमांत बदल करीत. वर्णान्तराचाही त्यांना अधिकार असे. म्हणजे एका वर्णातील मनुष्य दुसऱ्या वर्णात घालण्याचा किंवा आर्यसमाजाबाहेरचा मनुष्य आर्यसमाजात घेण्याचाही त्यांचा अधिकार असे.[५] आजही आजच्या 'शिष्टां'ना आजच्या परिस्थितीला अनुसरून धर्मात परिवर्तन करण्याचा अधिकार आहे.

मनुष्याला इहलोकी श्रेष्ठतम सुख प्राप्त करून देणे याकरिताच धर्म अस्तित्वात आला, हे सुख ज्ञान व कर्म यांच्या समुच्चयाने मिळते, ज्ञानाने वासनाक्षय होतो, वासनाभावाने उच्चतम आनंद मिळतो, ज्ञानाने इतरांचा आत्मा तोच माझा आत्मा अशी अभेददृष्टी येते, कर्माशिवाय जिवंत राहता येत नाही व ज्ञानयुक्त कर्माशिवाय स्वतःचे व समाजाचे कल्याण करता येत नाही म्हणून ज्ञानकर्मसमुच्चय हाच व्यक्तिगत सुखाचा व समाजाच्या अभ्युदयाचा खरा मार्ग होय – असा दप्तरी यांच्या धर्मविषयक तत्त्वज्ञानाचा एकंदरीत आशय आहे.

वर्णोत्कर्षापकर्षाबद्दल दप्तरींनी जुन्या ग्रंथांतून जो सिद्धांत काढला आहे तो तर सामाजिक दृष्ट्या फारच महत्त्वाचा आहे. पूर्वीच्या काळी मनुसप्तर्षि हे जन्माच्या नव्हे, तर गुणकर्मांच्या आधारावर समाजातील लोकांतून निवड करून काहींना क्षत्रिय, काहींना ब्राह्मण तर काहींना वैश्य ठरवीत. मनुसप्तर्षींना वर्णान्तराचाच अधिकार होता असे नाही तर इतर समाजातला मनुष्यही स्वतःच्या समाजात घेण्याचा अधिकार होता. खरोखरीच, दप्तरींच्या विवेचनावरून, आपला धर्म हा एके काळी किती समाजाभिमुख व प्रागतिक होता हे कळते, आणि कालानुसार व परिस्थितीनुसार जर धर्मात परिवर्तन वडून आले असते, तर भारतात पुढे जी धर्मांतरे झाली, आणि राजकीय फुटीरतेचीही जी भावना निघाली–ते घडले असते का, हा विचार मनात येतो.

दप्तरींना वैदिक धर्म हा तर विश्वधर्म होण्याच्या योग्यतेचा आहे असे वाटते. त्यांच्या विश्वधर्माची आवश्यक लक्षणे पुढीलप्रमाणे सांगता येतातः— (१) तो बुद्धीस पटणारा पाहिजे व बुद्धिगम्य पाहिजे, (२) त्या धर्मात इतरांस घेता आले पाहिजे, (३) या धर्मात घेतलेल्या इतरांस पूर्वीच्या लोकांच्या बरोबरीचे हक्क मिळाले पाहिजेत, (४) जन्मजात भेद कोणताच नसला पाहिजे, वर्ण गुणकर्मानुसार पाहिजेत, (५) परिस्थित्यनुसार त्यात बदल करता आला पाहिजे, आणि (६) असा बदल करणारी संस्था त्या धर्मात पाहिजे. खरोखरीच, अतिशय व्यापक आणि मूलगामी अशीच दप्तरींची धर्मधारणा आहे.

जुन्या धर्मशास्त्रात परलोकाचा धर्मशास्त्राशी घनिष्ट संबंध जोडलेला दिसतो. मनुष्यबुद्धीला परलोक अगम्य आहे. दप्तरी तर बुद्धिप्रामाण्यवादी होते. त्यामुळे पुनर्जन्म, अपौरुषेयवाद, अवतार, भक्ती इत्यादी गोष्टींवर त्यांचा विश्वास नव्हता. मग त्यांनी "ज्याने (ज्या साधनांनी) इहलोकी सुख मिळते त्याने परलोकीही सुख मिळते"[६] असे कसे म्हटले अशी शंका कुणाला येईल. परलोकातील म्हणजे मृत्यूनंतरच्या अवस्थेतील सुखाची साधने तर मनुष्यबुद्धीस अगम्य आहेत. कारण, मनुष्यास त्या सुखाचा अनुभवच नाही. परलोकच मुळात आहे की नाही हेही बुद्धीस सांगता येत नाही. धर्म हा बुद्धिगम्य आहे व तो इहलोकातील सुखाकरिताच निर्माण झाला आहे, असे दप्तरी म्हणतात.

---

५. के. ल. दप्तरीः 'धर्मरहस्य', अध्याय ५.

६. 'तात्त्विक मीमांसापद्धति', पृ. २२.

अनुक्रमणिका

महाभारतात पुढील वचने आहेत—
लोकयात्रार्थमेवेह धर्मस्य नियमः कृतः ॥ ४ ॥
उभयत्र सुखोदर्क इह चैव परत्र च ॥ ५ ॥
(शांतिपर्व, अ. २५९)

– इहलोकीच्या लोकयात्रेकरिताच धर्माचा नियम केला गेला (४) ; तथापि त्यापासून ह्या लोकी व परलोकीही सुख होते (५). यावरून धर्म हा इहलोकातील लोकयात्रेकरिताच निर्माण झाला, हे स्पष्ट दिसते. म्हणजे धर्माचे प्रयोजन इहलोक हेच आहे. त्यामुळेच धर्म हा बुद्धिगम्य ठरतो. पण बुद्धीला तर परलोक दिसत नाही, आणि महाभारतकारांनी तर 'त्यापासून इहलोकी व परलोकीही सुख होते' असे म्हटले आहे. अर्थात, महाभारतकारांचाही भर इहलोकावरच आहे, परलोकावर नाही. पण, 'परलोकीही सुख होते' असे म्हणण्यात परलोकाचेही अस्तित्व महाभारतकारांनी मान्य केले आहे, असा तर्क करता येतो. किंवा हा अर्थवादही असू शकेल. कारण, धर्माची आवड उत्पन्न व्हावी म्हणून स्वर्गनरकादी फळे श्रुतिस्मृतींनी सांगितली आहेत. वस्तुतः फलश्रुती म्हणजे अर्थवादच होय. कौटिल्याच्या अर्थशास्त्रात बृहस्पतीचे असे मत सांगितले आहे की, लोकांनी समाजधारक कर्मे करावीत याकरिताच धर्मशास्त्रातील कल्पना आहेत. मानवी जीवनाचे हित अथवा प्रगती हा धर्माचा गाभा किंवा वास्तविक अर्थ (Content) ध्यानात यावा म्हणून पारलौकिक कल्पनांचा वेष (Form) धर्मशास्त्राने धारण केला असावा.

धर्म हा मनुष्याकरिता असल्यामुळे, मनुष्याचे निरीक्षण केल्यास असे दिसते की, त्याला पारलौकिक सुखाची तळमळ आहे. पण, परलोकीतील सुखाची साधने जाणण्याची शक्ती तर त्याच्याजवळ नाही. त्याला फक्त इहलोकातीलच सुखाची साधने जाणता येतात व आचरता येतात. आणि तीच त्याने जाणली पाहिजेत व आचरली पाहिजेत. धर्म त्याकरिताच आहे. पण त्याबरोबरच, माणसाच्या वृत्तीत परलोकाची आवड तर दिसते. ही आवड तृप्त करण्याकरिताच, परलोकातही सुख लाभायचे असेल तर इहलोकातच सुख प्राप्त करून घेतले पाहिजे असे धर्मग्रंथांत सांगितले असावे. "ईश्वराच्या दृष्टीने, मनुष्याला परलोकीच्या सुखाची साधने स्वतंत्रपणे जाणण्याची आवश्यकता नाही. आणि मनुष्याला दिलेल्या बुद्धीने त्याला जी इहलोकीच्या सुखाची (अर्थात खऱ्या व श्रेष्ठ प्रकारच्या सुखाची) साधने समजतील, तीच परलोकीच्या सुखाचीही साधने होत" असे दप्तरी म्हणतात.[७]

दप्तरींची बुद्धिवादी भूमिका इथेही कायम आहे. ती अशी :– १) दप्तरी इहलोक व त्यातील सुख यावरच भर देतात, २) ऐहिक सुख हेच खरे सुख मानतात, आणि ३) परलोक जर असेल तर, तसेच, मृत्यूनंतरही जीव कायम राहत असेल तर, इहलोकातीलच श्रेष्ठ सुखाची साधने परलोकीही सुखदायक होतील असे म्हणतात. हेही ते बुद्धीच्याच आधारे म्हणतात. कारण, इहलोकातील सुखाची साधने, परलोक असल्यास, तेथीलही सुखाची साधने ठरतात, असे अनुमान काढता येते. शिवाय, ऐहिक सुखाच्या साधनांचा परलोकीच्या सुखाच्या साधनांशी विरोध आहे, असे म्हणण्यास कोणतेच प्रमाण नाही. भगवद्‌गीतेतही 'स्थित्वास्या अंतकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति' म्हणजे अंतकालीही त्या स्थितीत राहिल्याने ब्रह्मनिर्वाणास प्राप्त होतो असे म्हटले आहे. 'ब्राह्मी स्थिती' म्हणजे इहलोकातील अत्यंत आनंदाची व 'ब्रह्मनिर्वाण' म्हणजे मृत्यूनंतरची अत्यंत आनंदाची स्थिती. यावरूनही, 'ज्याने इहलोकी सुख मिळते त्याने परलोकीही सुख मिळते' हे दप्तरींचे म्हणणे बुद्धिसंगत ठरते.

अर्थात यावरून दप्तरी परलोक मानतात किंवा त्याला वास्तविक महत्त्व देतात असे मुळीच सिद्ध होत नाही. तो असल्यास, इहलोकातीलच सुखप्राप्तिकारक आचरणाने (वासनाक्षय, आणि अहिंसा, दान, परोपकार इ. साधनांनी) तिथेही सुख होईल, एवढेच ते म्हणतात. सुखाचे स्वरूप इहलोकी जे आहे तेच परलोकीही स्थिर राहील, ते बदलणार नाही, एवढेच त्यांचे अनुमान !

दप्तरींचे तत्त्वज्ञान हे त्यांच्या सर्वच धर्मशास्त्रविषयक ग्रंथांत व्यक्त झाले आहे. त्यांच्या 'धर्मरहस्य' या ग्रंथाने महाराष्ट्रात धर्मविषयक विचारांत

७. तात्त्विक मीमांसापद्धति, पृ. ११.

मोठीच क्रांती घडवून आणली. या ग्रंथात दप्तरींनी बुद्धिवादी नीतिशास्त्राची वा धर्मशास्त्राची मूलभूत रूपरेखा रेखाटली आहे आणि भारतीय धर्मविचाराला अदृष्टनिरपेक्ष अशी मानवतावादी दृष्टी दिलेली आहे. पण त्यांच्या तत्त्वज्ञानाला विशेष धार आलेली आहे ती त्यांच्या 'औपनिषदिक जीवनसौख्य' ग्रंथात ! 'धर्मरहस्य' हा त्यांचा सिद्धांतग्रंथ आहे तर 'औपनिषदिक जीवनसौख्य' हा वादकुशल असा भाष्यग्रंथ आहे. इथे आपल्या तत्त्वज्ञानाचे प्रतिपादन त्यांना उपनिषदांच्या आधारे करावयाचे आहे, आणि विशेष म्हणजे इथे त्यांच्या समोर शंकराचार्य आहेत. शंकराचार्यांशी जणू आपण वादविवाद करीत आहोत, त्यांची मते खोडून काढीत आहोत, त्यांचे उपनिषद्भाष्य हे समाजविन्मुख आहे, त्यांचे तत्त्वज्ञान हे कर्मसंन्यासाला प्रवृत्त करणारे आहे, व आपलेच तत्त्वज्ञान उपनिषदांतून प्रतीत होत आहे– अशी दप्तरींची इथे भूमिका आहे.– आणि स्वतःच्या तत्त्वप्रतिपादनाविषयी कमालीचा आत्मविश्वासही आहे व त्याबरोबरच, आत्मप्रत्ययाची ईर्ष्याही !

दप्तरी 'आनंद' हाच उपनिषदांचा विषय मानतात; आणि आनंद प्राप्त करून घेणारा सर्वश्रेष्ठ जीव मनुष्य हाच असल्यामुळे मनुष्य हाच विश्वात –ज्यात ईश्वर व जीव यांचाही अंतर्भाव होतो त्या विश्वात–सर्वश्रेष्ठ ठरतो असे प्रतिपादन करतात. दप्तरी अद्वैतवादी आहेत; पण अद्वैतवादी असूनही द्वैतवादी आहेत. त्यांच्या सिद्धांताला '**अद्वैतवादी–द्वैतवादी**' असे म्हणता येईल ब्रह्मापासून जीव निर्माण झाला हे दप्तरींना मान्य आहे, पण ब्रह्मापेक्षाही तो श्रेष्ठ आहे, किंबहुना ब्रह्माची विकसित अवस्था म्हणजे जीव होय, असे त्यांचे प्रतिपादन आहे. परलोक, पुनर्जन्म, कर्मविपाक, स्वर्ग, नरक- इत्यादी परलोकाधिष्ठित सर्व कल्पना, त्या बुद्धिगम्य नसल्यामुळे, दप्तरींनी बाजूला सारल्या आहेत. आणि जीव व इहलोक हाच, तो खरा व वस्तुनिष्ठ असल्यामुळे, दप्तरींनी आपल्या धर्मविचाराचा केंद्रबिंदू मानला आहे. त्या जिवाला इहलोकातच 'पुरुषार्थ' म्हणजे अत्यानंदप्राप्ती कशी होईल, त्याकरिता त्याने आत्मज्ञान कसे प्राप्त करून घ्यावे, त्याने आचारावयाचे कर्तव्यशास्त्र कोणते, अत्यानंद प्राप्तीकरिता त्याने कोणत्या साधनांचा अवलंब करावा, इतर जिवाविषयी व समाजाविषयी कोणती भावना धारण करावी –याच प्रश्नांचा विचार व ऊहापोह दप्तरींनी आपल्या ग्रंथांत प्रामुख्याने केला आहे.

दप्तरी उपनिषदांना जगदुत्पत्तिशास्त्र (Cosmogony) व अध्यात्मशास्त्र (Metaphysics) मानीतच नाहीत. ते त्यांना कर्तव्याकर्तव्यशास्त्र (Ethics) मानतात. मरणानंतर जिवास कोणती गती प्राप्त होते, स्वर्ग व नरक यांची कारणे कोणती, इहलोकी केलेल्या कर्मांचा विपाक कसा व काय होतो, विश्वाची नियंत्रक ईश्वररूप शक्ती कशी आहे, ब्रह्मापासून जग कसे उत्पन्न झाले, जीव अनेक आहेत की सर्व जीव एकच आहेत– इत्यादी प्रश्नांचा विचार हा अध्यात्माचा विषय होय. उलट, कर्तव्याकर्तव्यशास्त्रात जग जसे दिसते तसे ग्रहण करून त्या जगात जिवाला आनंदाची प्राप्ती कशी होईल हाच प्रश्न सोडवायचा असतो. त्यामुळे, ज्या कल्पना प्रत्यक्ष आनंदास कारणीभूत होतात त्या ग्राह्य व सत्य, अशीच या शास्त्राची सत्यासत्यनिर्णयाची कसोटी राहील. या शास्त्रात मनुष्याच्या प्रत्यक्ष आनंदाला व त्या आनंदाच्या प्राप्तीकरिता त्याने आचरावयाच्या कर्तव्यशास्त्रालाच महत्त्व आहे. धर्माधर्म ठरविताना मानवी जीवन, किंवा व्यक्ती आणि समाज यांच्या ऐहिक हिताहिताचाच विचार करावयाचा असतो. धर्माला कर्तव्याकर्तव्य मानल्यानेच तो होऊ शकतो.

कर्तव्याकर्तव्यशास्त्रात, ज्याला आनंदप्राप्ती करून घ्यावयाची आहे तो जीव ही वस्तू आहे म्हणजे खरा आहे, असेच मानले पाहिजे. तसेच, त्याला कर्तव्याकर्तव्याचे नियम सांगताना हे जग नियमबद्धपणे चालले आहे, असेही मानले पाहिजे. अर्थात, या जगाचे नियमन करणारी कोणती तरी शक्ती आहे हे बुद्धीने सिद्ध होते. हिलाच ईश्वर म्हणतात. पण, या ईश्वराहूनही जगाचे आदिकारण आणखी कोणते तरी वेगळेच असले पाहिजे असे दप्तरी मानतात. ते म्हणतात, "जग–ज्यात जीव व ईश्वर यांचाही अंतर्भाव होतो ते– कोणत्या तरी एकाच आदिकारणापासून झाले असले पाहिजे. म्हणजे जग कोणत्यातरी एकाच आदिकारणाचे कार्य आहे...

अनुक्रमणिका

कारण आणि त्याचे कार्य तत्त्वतः भिन्न असू शकत नाही. म्हणून जीव, ईश्वर व ते आदिकारण म्हणजे ज्याला उपनिषदांत ब्रह्म व सत् म्हटले आहे ते हे सर्व तत्त्वतः एकच असेही बुद्धीस पटते. अर्थात सर्व जीव तत्त्वतः एकच असेही बुद्धीस पटते. जिवास जे विषयरूपाने दिसते ते मूर्तिमान् जगत्ही ब्रह्मच असेही बुद्धीस पटते." [८]

दप्तरींच्या वरील उद्‌गारांवरून, ईश्वर ही जगाची नियामक शक्ती आहे हे जसे कळते, तसेच ते ईश्वराहूनही आणखी एक वेगळी शक्ती आहे व ती शक्ती ही जगाचे म्हणजेच जिवाचे व ईश्वराचेही आदिकारण आहे असे मानतात, हेही ध्यानात येते. अर्थात, जीव, ईश्वर व ते आदिकारण हे सर्व तत्त्वतः एकच असे ते म्हणतात, हे खरे; पण तरीही त्यामुळे जीव, ईश्वर व ते आदिकारण हे एकमेकाहून भिन्न ठरतात. इथे अशी शंका येते की, ईश्वर व आदिकारण हे एकमेकाहून भिन्न कसे ? ईश्वराहून ही आणखी एक वेगळी शक्ती दप्तरींनी कशी मानली आहे ? [९]

जीव आणि ब्रह्म तत्त्वतः एकच, असे मानण्यात दप्तरी अद्वैतवादी आहेत असे सिद्ध होते. पण, त्यांच्या मते, जीव हा जरी परमार्थतः ब्रह्म असला तरी तो ब्रह्माचा विवर्त नाही. तो ब्रह्माइतकाच सत्य आहे. तत्त्वतः तो ब्रह्म असला तरी स्वरूपतः भिन्न आहे, आणि ब्रह्मापेक्षा श्रेष्ठही आहे. ब्रह्म तर सत्य आहेच, पण जगत् हेही सत्य आहे. इतकेच नव्हे तर जीव ही ब्रह्माची विकसित व म्हणून श्रेष्ठ अवस्था आहे.

श्लोकार्धेव प्रवक्ष्यामि ग्रंथैः प्रोक्तं सविस्तरम् ।
ब्रह्माद्वैतं स्वापरूपं जीवो ब्रह्मैव फुल्लितम् ।।
– हा दप्तरींचा सिद्धान्त आहे.

ब्रह्म आणि जीव यांच्यात जर अद्वैत आहे तर त्यांच्यात भिन्नता म्हणजे द्वैत कसे ?– असा प्रश्न उत्पन्न होतो. आणि त्यावर दप्तरींचे उत्तर असे की, अद्वैताचे द्वैत परिणामानेही होते, आणि अद्वैत व द्वैत ही दोनही सत्य असू शकतात. कारण, कारण आणि कार्य एकच असली तरी विलक्षणही असतात, त्यामुळेच असे होते. वस्तू एकच असून अवस्थाभिन्नत्वामुळे लक्षणभिन्नत्व उत्पन्न होते आणि त्यापासूनच द्वैत उत्पन्न होते. जसे पाणी परिणामाने बर्फ होते किंवा कोळशाचा हिरा होतो. म्हणून, वस्तुत्वाच्या दृष्टीने अद्वैत सांगितल्याने अवस्थाभिन्नत्वामुळे होणारे द्वैत बाधित होत नाही. म्हणजे, वस्तुत्वाच्या दृष्टीने अद्वैतही खरे आणि अवस्थाभिन्नत्वाच्या दृष्टीने द्वैतही खरे. अवस्थाभिन्नत्व आणि तज्जनित द्वैत हे परिणामानेही होते, त्याकरिता विवर्तच पाहिजे असे नाही. उपनिषदे ही परिणामवादीच आहेत, विवर्तवादी मुळीच नाहीत, असे दप्तरींचे प्रतिपादन आहे. 'उपनिषदांत मायावादाचा दृष्टांत एकहि नाही' असे ते म्हणतात.*

दप्तरींचा हा अद्वैत-द्वैतवाद म्हणजे रामानुजाचार्यांचा विशिष्टाद्वैतवाद नव्हे, हे मात्र लक्षात ठेवले पाहिजे. थोडचा तुलनेने हे स्पष्ट करतो.

(१) रामानुजाचार्य वेद हे अपौरुषेय मानतात. दप्तरी मात्र वेद हे केवळ पुरुषबुद्धिकार्यच आहे व म्हणून पौरुषेयच आहेत असे म्हणतात. ईश्वराला बुद्धी नसल्यामुळे तो बुद्धीचे कोणतेच कार्य, अर्थात ग्रंथरचनादेखील, करू शकत नाही. बुद्धी मनुष्यालाच असते, भाषाही मनुष्यनिर्मितच आहे. म्हणून, बुद्धिव्यापार असलेले व भाषोत्पत्तीनंतरच झालेले वेद ईश्वरनिर्मित असू शकत नाहीत, ते पूर्णपणे

८. 'औपनिषदिक जीवनसांख्य' पृ. ५०.

९. ब्रह्म व ईश्वर हे एकमेकाहून भिन्न असे भारतातल्या काही तत्त्वज्ञानांत मानलेले आहे. [चक्रधरांचेही 'सत् शब्दे ब्रह्म बोलिजे : चित् शब्दे माया बोलिजे : आनंद शब्दे ईश्वरू बोलिजे : असे सूत्र आहे. (म. वा. ५)]. दप्तरींना तसे तर म्हणायचे नसेल ? पण, तसे त्यांना म्हणायचे नसावे. कारण, 'सर्व जगाचे अर्थात जीवाचेही उपादानकारण, निमित्तकारण व नियामक असे ब्रह्म किंवा ईश्वर जीवाचाही नियामक आहे' असेही त्यांनी म्हटले आहे, व आपल्या सर्व विवेचनात ब्रह्म व ईश्वर हे शब्द त्यांनी एकार्थीच वापरले आहेत. अर्थात, ब्रह्म व ईश्वर ते एकच मानतात. पण मग त्यांनी वरीलप्रमाणे उल्लेख का केला ?

* औ. जी., पृ. ६८.

अनुक्रमणिका

मनुष्यांनीच रचलेले, म्हणजे पौरुषेयच आहेत, असे दप्तरींचे प्रतिपादन आहे.

(२) रामानुजांनी ज्ञानाची प्रत्यक्ष, अनुमान व शब्द ही तीन प्रमाणे मानली आहेत. दप्तरी हे प्रत्यक्ष व अनुमान ही दोनच प्रमाणे मानतात. शब्दप्रामाण्याला दप्तरी महत्त्व देत नाहीत. पूर्वपरांगत मीमांसापद्धती ही 'शाब्दिक' होती, ती 'तात्त्विक' झाली पाहिजे असा दप्तरींचा आग्रह आहे. रामानुजाचार्य हे शब्दप्रमाणाच्या बाबतीत वेद, आगम आणि पाञ्चरात्रसंहिता यांना प्रमाणभूत मानतात. दप्तरी हे बुद्धीच्या निकषावर जुन्या धर्मग्रंथांचे परीक्षण करतात, व बुद्धीला जे पटेल तेच स्वीकारतात, आणि बाकीचे– ते वेदवचन असले तरी– त्याज्य मानतात.

(३) जीव हा प्रत्येक शरीरात भिन्न आहे असे रामानुजाचार्य मानतात. दप्तरी सर्व जीव तत्त्वतः एकच आहेत असे म्हणतात. सर्व जीव अभिन्नच, असे दप्तरींचे म्हणणे आहे. दप्तरी रामानुजाचार्यांप्रमाणे प्रकासद्वैती नाहीत.

(४) रामानुजाचार्य जीव हा स्वतंत्र नसून ईश्वराधीन आहे असे मानतात. दप्तरी जीव हाच ब्रह्माचा आविष्कार असून तोच स्वतंत्रपणे कर्ता व भोक्ता आहे असे मानतात. ईश्वर हाच परमश्रेष्ठ, असे रामानुजमतात (व इतरही वेदान्त-दर्शनांत) मानले जाते. दप्तरींचा याला मुळातच विरोध आहे. ते जीव हाच ईश्वरापेक्षाही श्रेष्ठ मानतात.

(५) रामानुज-दर्शनात भक्तीला अतिशय महत्त्वाचे स्थान आहे. निःश्रेयसप्राप्तीचे ज्ञान, कर्म, भक्ती आणि प्रपत्ती असे चार मार्ग असून ज्ञानातून भक्ती आणि भक्तीतून कर्म निघते असे त्यात मानले जाते. भगवद्भक्ती हाच मोक्षाचा उपाय आहे. ध्यान, उपासना, वंदन यांचा अर्थ भक्तीच आहे. भक्तीचे प्रकार दोन– (१) साधन– भक्ती, आणि (२) साध्य– भक्ती. रामानुजमतात भक्तीप्रमाणेच प्रपत्ती हेही साक्षात मोक्षसाधन मानलेले आहे. भक्तीची परिणती प्रपत्तीत होते. ती भक्तीहूनही उत्कट असते. प्रपत्ती म्हणजे सर्वप्रकारे भगवच्छरणता. परमेश्वर-कृपेने आपण सर्व संकटांतून तरून जाऊ असा प्रपन्न भक्तांत महाविश्वास निर्माण होतो. भक्तीने प्रसन्न झालेला ईश्वर मोक्ष देतो. म्हणून भक्ती पाहिजेच.

दप्तरी मात्र भक्ती मुळीच मानीत नाहीत. 'भक्ति म्हणजे ईश्वर एक मनुष्यच आहे असे समजून त्याच्या ठिकाणी किंवा त्याचाच अवतार मानला गेलेल्या मनुष्यावर अतिशय अनुराग (प्रेम) करणे' असे ते म्हणतात.[१०] दप्तरी भक्ती मानीत नाहीत याचे कारणही बुद्धिवाद हेच आहे. भक्तीमुळे भक्ताची अशी अवास्तव कल्पना होते की, ईश्वर आपले मनोरथ पूर्ण करील. ईश्वर आपल्या नियमांचा भंग करून भक्तांचे वांछित पुरवील अशीही अपेक्षा भक्त करतो. त्यामुळे, आपले वांछित पुरवून घेण्याकरिता, जे कर्म करणे जरूर आहे ते करण्याकडे भक्ताचे दुर्लक्ष होते. ईश्वराच्या भजनपूजनात व ध्यानात सारखे राहिल्यामुळेही भक्त आपल्या कर्मांकडे दुर्लक्ष करतो. शिवाय, आपल्या भक्तांची इच्छा पूर्ण करण्याकरिता आपणच निर्माण केलेल्या सृष्टिनियमांचा भंग जर ईश्वर करीत असेल, तर तो खरा ईश्वरच नव्हे अशी दप्तरींची भूमिका आहे. "जगताहून व अर्थात भक्ताहून भिन्न व भक्ताची इच्छा पुरविण्याकरिता आपल्याच जगाचे नियमन करणाऱ्या नियमांचा भंग करणारा असा ईश्वर कोणाही बुद्धिमान मनुष्यास मान्य होणार नाही व आम्हांसही मान्य नाही"[११] असे दप्तरींनी खणखणीतपणे बजावले आहे.

भक्तीवरच काय, पण श्रद्धेवरही दप्तरींचा विश्वास नाही. श्रद्धा म्हणजे विश्वास हा अर्थ दप्तरींना मान्य नाही. श्रद्धा म्हणजे 'उत्कट इच्छा' असा अर्थ ते करतात.[१२] गर्भवतीच्या इच्छांना 'श्रद्धा' म्हणतात यावरूनही श्रद्धेचा 'उत्कट इच्छा' हा अर्थ बरोबर जुळतो. मनुष्याला उत्कट इच्छा असते, हे खरे; पण याव्यतिरिक्त श्रद्धा म्हणजे काय? बुद्धीला अग्राह्य अशा गोष्टीविषयी 'कल्पना' होऊ शकतात, श्रद्धा कशी होईल?

---

१०. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. १५०.
११. के. ल. दप्तरी 'धर्मविवादस्वरूप' (आ. १ ली, शके १८५६), पृ. २५१.
१२. ध. वि. स्व. पृ. १९३.

(६) मरणानंतरच मोक्षप्राप्ती होते असे रामानुजमतात मानलेले आहे. दप्तरी मरणानंतरच्या मोक्षावर विश्वासच ठेवीत नाहीत. परलोक, परलोकातील मोक्ष इत्यादी विषय बुद्धिगम्य नसल्यामुळे, केवळ कल्पनातरंग निर्माण करणे याशिवाय त्यात काहीच अर्थ नाही, असे दप्तरी मानतात. ब्रह्मप्राप्ती या लोकातच होते. भगवद्गीतेत वर्णिलेली 'ब्राह्मी स्थिती'[१३] म्हणजे इहलोकातील अत्यंत आनंदाची अवस्था होय, व योग्य त्या कर्तव्याचरणने ती इथेच प्राप्त होऊ शकते, असे त्यांचे मत आहे. ऐहिक सुख हेच धर्माचे साध्य असे मानण्यात दप्तरींची हीच दृष्टी आहे. आणि ही दृष्टी ही त्यांची धर्मशास्त्रविचारातली नवीनता आहे.

(७) रामानुजमतात मोक्ष याचा अर्थ परमात्म्याशी साम्य प्राप्त होणे असा आहे. जीव व ईश्वर भिन्न असल्याने त्यांचे ऐक्य कधीच होत नाही, मोक्षातही त्यांच्यांतील भेद कायम राहतो असे रामानुजाचार्य मानतात. दप्तरी मात्र, जीव हा ब्रह्मरूप असतो,– भोक्ता आणि भोग्य हे दोघेही परस्पराहून भिन्न आहेत, तथापि दोघेही ब्रह्माहून भिन्न नाहीत,– असे मानतात.

(८) मोक्षात जीव परमेश्वरासारख्या सुखोपभोगांनी युक्त असतो; आणि ही आनंदावस्था शरीर असेपर्यंत शक्य नाही, म्हणून जीवन्मुक्ती कोणालाच मिळत नाही असे रामानुजाचार्य मानतात. दप्तरींचा सिद्धान्त याच्या अगदी उलट आहे. आनंद हा जीवावस्थेतच प्राप्त होऊ शकतो, जीवावस्थेशिवाय अन्यत्र तो कुठेच प्राप्त होऊ शकत नाही, असा दप्तरींचा ठाम सिद्धान्त आहे. जीवन्मुक्ती याचा अर्थ जिवाला प्राप्त होणारा इहलोकातील श्रेष्ठ आनंद. अर्थात, जीवन्मुक्ती ही इहलोकातीलच वस्तू आहे; तिचा जिवाशी, इहलोकाशी व इथल्या श्रेष्ठ आनंदाशी संबंध आहे, आणि अद्वैत जिवाला जागृतावस्थेत हा आनंद प्राप्त होतो,– हीच 'जीवन्मुक्ती' होय– असा दप्तरींच्या प्रतिपादनाचा आशय सांगता येतो. विदेहमुक्ती ही गोष्ट दप्तरींच्या दृष्टीने केवळ अमान्यच नव्हे तर असंभवनीय ठरते.

(९) रामानुजाचार्यांच्या तत्त्वज्ञानात ईश्वर अनन्तकल्याणगुणसमूहांनी युक्त, सर्वज्ञ, षड्गुणैश्वर्यसंपन्न, परमकारुणिक, भक्तवत्सल असा मानलेला आहे. दप्तरी ईश्वराला ज्ञान किंवा भावना काहीच नाहीत असे मानतात. जिवाला देहावस्थेत जे ज्ञान, भावना किंवा गुण असतात ते ईश्वराला असू शकत नाहीत, असे ते म्हणतात. कारण, 'द्वैतज्ञानाशिवाय म्हणजे आत्म्याहून भिन्न अशा भासणाऱ्या जगाचे ज्ञान होत असल्याशिवाय, बुद्धी संभवत नाही व ईश्वराच्या ठिकाणी तर हे द्वैतज्ञान नाही.'[१४] म्हणून; ईश्वराच्या ठिकाणी ज्ञानच नाही. मनाचा व्यापार जिवंत देहाशिवाय व जागृतीशिवाय होऊ शकत नसल्यामुळे, दप्तरींच्या मताप्रमाणे, ईश्वरास ज्ञान नाही, बुद्धी नाही, व भावनाही नाहीत.

(१०) जिवाला अनादिकर्मरूप अविद्येने वेढलेले असते. त्याची निवृत्ती नुसत्या ज्ञानाने होणे शक्य नाही, भगवद्भक्ती हाच मोक्षाचा उपाय आहे– असे रामानुज म्हणतात. दप्तरींना अविद्या मान्य आहे, पण ती अनादि कर्मरूप आहे व तिची निवृत्ती भक्तीने होते, हे मात्र मान्य नाही. ज्ञानकर्मसमुच्चय या मार्गानेच अविद्या नाहीशी करता येते व जिवाला ब्रह्मासारखे शुद्ध स्वरूप प्राप्त करून घेता येते असे दप्तरींचे मत आहे, असे मला वाटते.

दप्तरींचा अद्वैत–द्वैतवाद आणि रामानुजाचार्यांचा विशिष्टाद्वैतवाद यांची ही तुलना आणखी वाढविता येईल व त्यात बारीकसारीक तपशीलही भरता येतील. पण, विषयदिग्दर्शनार्थ सध्या इतकेच पुरे.

(अपूर्ण)

---

१३. भगवद्गीता, २–७२.

१४. धर्मविवादस्वरूप पृ. २५२.

अनुक्रमणिका

शरद् पाटील

' मानव आणि मार्क्स* ' व पाध्ये

बुद्ध– " चित्रं जम्बुद्वीपं, मनोरमं जीवितं मनुष्याणाम् । "
[" वैचित्र्यपूर्ण आहे भारत, मनोरम आहे मानवांचे जीवित । "]"[१]

प्रभाकर पाध्यांचा ' मानव आणि मार्क्स ' हा ग्रंथ मार्क्सवादाच्या भाविक अभ्यासाला आव्हान देणारा आहे. मार्क्सवादाचे एवढे खोलात जाऊन विश्लेषण करणारा असा भारतीय ग्रंथ माझ्या तरी वाचनात आलेला नाही. ' सौंदर्यानुभव ' च्या प्रस्तावनेत मे. पुं. रेगेंनी त्यांना यथार्थच आवाहन केले होते–

' अशा रीतीने प्रस्तुत पुस्तकाला यश चिंतिल्या-नंतर पाध्ये यांना एक विनंती करावी असे मला वाटते... त्यांनी आता सामाजिक प्रश्नांच्या विवे-चनाकडे वळावे...

' राष्ट्रीय चळवळ आणि त्या वेळी अतिशय प्रभावी असलेली मार्क्सवादी चळवळ यांच्यापासून घेतलेल्या अनेक संस्कारांनी त्यांचे मन प्रगल्भ झालेले आहे. प्रदीर्घ आणि व्यापक अभ्यास, अनुभव आणि चिंतन, यांचा परिपाक म्हणून त्यांच्या कृतिशील आणि बौद्धिक जीवनाचा मध्यवर्ती विषय असलेल्या सामाजिक समस्यांविषयी आज त्यांची वैचारिक भूमिका काय आहे त्या विषयी मराठी वाचकांना कुतूहल असणे स्वाभाविक आहे हेही पाध्यांनी ध्यानात घेतले पाहिजे...'

तात्त्विक चर्चेची परंपरा व संस्कृती

कोव्हालोव्हस्कीचा शेरा उद्धृत करून पाध्ये म्हणतात की, कम्युनिस्ट राष्ट्रांत मार्क्सवादी चर्चेची ज्योत साफ विझली आहे तर पाश्चात्त्य राष्ट्रांत तिला उधाण आले आहे.[२] या वस्तुस्थितीचा खुलासा ते असा करतात की, कम्युनिस्ट राष्ट्रांत ' मार्क्सवाद सक्तीने भोगावा लागतो ', तर पाश्चात्त्य राष्ट्रांची तात्त्विक चर्चेची परंपरा व संस्कृती आहे. मग, पाश्चात्त्य राष्ट्रांत फॅसिझम का आला ? स्पेनमध्ये ४० वर्षे चाललेली फ्रँकोप्रवर्तित फॅसिस्ट राजवट या पाश्चात्त्य राष्ट्रांनी का पोसली ? या राष्ट्रांनी जग वाटून घेऊन वासाहतिक राष्ट्रांचे तुरुंग का बनवले? हीसुद्धा पाश्चात्त्य राष्ट्रांची परंपरा व संस्कृतीच का?

भारतीय समाजाला पाश्चात्त्य लोकशाहीच्या परं-परा वासाहतिक काळापासून मिळाल्या. त्यापूर्वी येथल्या जातिसमाजात लोकशाही व व्यक्तिस्वातंत्र्य संभवू शकत नव्हते. मग, भारतात तात्त्विक चर्चेला उधाण इसवीच्या चौथ्या शतकापासून येऊन ते दहाव्या शतकापर्यंत का टिकले ? खुद्द पाश्चात्त्य राष्ट्रांत तात्त्विक चर्चेचा उदय औद्योगिक क्रांतीच्या पूर्वतयारीतून झाला. त्यापूर्वीच्या सरंजामी युगात तात्त्विक चर्चेची ज्योत साफ विझलेली नव्हती काय ? आज ज्या अरब राष्ट्रांमध्ये फंडामेंटॅलिझ-मची सद्दी आहे त्यांनीच पाश्चात्त्य राष्ट्रांत तात्त्विक चर्चेची ज्योत पेटवली नव्हती काय ? कम्युनिस्ट राष्ट्रांत लोकशाही–स्वातंत्र्यावर ' मृत्यूचे वॉरंट ' सुटलेले आहे तर त्याची 'सॅंक्चुअरी' (अभयस्थान) पाश्चात्त्य राष्ट्रे आहेत, या ' ए प्रायोरी ' निष्कर्षाने कम्युनिस्ट राष्ट्रांत समाजवाद असूनही तेथे लोक-शाही–स्वातंत्र्याचा संकोच का या प्रश्नाचे तात्त्विक

* ' मानव आणि मार्क्स ' – ले. प्रभाकर पाध्ये, श्री विद्या प्रकाशन, पुणे ३०; १९८०; पृ. ६ + २३२; किं. ३० रुपये.

अनुक्रमणिका





उत्तर मिळत नाही. या प्रश्नाचे उत्तर आंतरराष्ट्रीय कम्युनिस्ट चळवळीच्या इतिहासात प्रथम भारतात दिले गेले आहे. याचे कारण भारतीय लोकशाहीच्या प्रश्नाची सोडवणूक जातिव्यवस्थाअंताशी निगडित असल्याने येथे ऐतिहासिक भौतिकवादाची फेरमांडणी करावी लागली आहे हे आहे. याउलट, पाश्चिमात्य देशांत सार्त्रसारख्या तत्त्वज्ञान्यांनी लोकशाही–स्वातंत्र्याचा प्रश्न तत्त्वज्ञानाचा व सौंदर्यमीमांसेचा बनवलेला असला तरी त्यांना या प्रश्नाचे उत्तर देता आले नाही, याचे कारण तेथील वर्गव्यवस्थाअंताच्या संदर्भात ऐतिहासिक भौतिकवादाची फेरमांडणी करावी लागलेली नाही हे आहे.

यावरून स्पष्ट होईल की, तात्त्विक चर्चेला उधाण येणे व तात्त्विक कूट प्रश्नांची सोडवणूक होणे कोणत्याही देशाच्या परंपरेवर व संस्कृतीवर अवलंबून नसून संबंधित देशांच्या समाजविकासाच्या वा परिवर्तनाच्या गरजेवर अवलंबून असते.

अर्थशास्त्र

मार्क्सचा ऐतिहासिक भौतिकवाद मानवमुक्तीचे शास्त्र नाही असे प्रस्थापित करण्यात पाध्ये्यांचे उद्दिष्ट भांडवलशाहीचा अंत अपरिहार्य नाही हे सिद्ध करायचे आहे.

' ... भांडवलशाहीचा अंत अपरिहार्य आहे असे मानले तरी भांडवलशाहीनंतर मार्क्सवादी साम्यवाद येईल असे मानण्यास आधार नाही. कदाचित फॅशिस्ट हुकूमशाही येईल. कदाचित सगळा गाडाच कोसळून पडेल. कदाचित भांडवली समाजाचा हळू हळू ऱ्हास होईल. काही म्हटले तरी, मार्क्सला अभिप्रेत असलेल्या सर्वस्वतंत्र, सर्वसमर्थ मानवाचे स्वातंत्र्ययुग अवतरेल असे सुतराम वाटत नाही. माणसाचा तो स्वभाव नाही. त्याच्या मेंदूची तशी रचना नाही. तेव्हा सामाजिक कालखंडाचा स्थूल क्रम ऐतिहासिक भौतिकवाद सांगू शकतो असेही म्हणता येणार नाही. पण मार्क्सच्या सिद्धान्ताकडे असे स्थूल दृष्टीने पाहायचे म्हटले तर त्याचे सारेच दात गळून पडतील, आणि त्याला रोकड किंमत काहीच उरणार नाही.'[३]

पाध्येंनी तीन मेंदूंच्या वैज्ञानिक विवरणाचा उपयोग ज्याप्रमाणे सौंदर्यानुभवाचे शरीरशास्त्रीय मूळ शोधून काढण्यासाठी केलेला आहे,[४] त्याचप्रमाणे मानव स्वातंत्र्ययुगाला स्वभावतःच पात्र नाही हे दिग्दर्शित करण्यासाठी केला आहे. मानवी मेंदूचा गाभा सरपट मेंदूचा असून तो सस्तन प्राणी–पूर्व सरपटणाऱ्या प्राण्यांच्या मेंदूचा वारसा आहे, त्यावरचा दुसरा लिंबिक कॉर्टेक्स प्राथमिक सस्तन प्राण्यांचा मेंदू आहे आणि पृष्ठवर्ती तिसरा निओ-कॉर्टेक्स मेंदू हाच खरा माणसाचा आहे. म्हणजे, माणूस बुद्धीने $\frac{2}{3}$ जनावर आहे, तर $\frac{1}{3}$ माणूस. त्याला पूर्ण मानव बनवायचा तर पृथ्वीवरच्या सर्व माणसांची मेंदूंची ऑपरेशन्स केली पाहिजेत !

भांडवलशाहीचा अंत अपरिहार्य नसल्याचे खरे कारण ती समाजवादापेक्षा श्रेष्ठ असल्याचे शाबित झाले आहे असे ते सांगतात–

' भांडवलशाहीबद्दलचे मार्क्सचे सर्वांत मोठे भाकीत असे होते की, विकसित भांडवलशाहीत एका बाजूला मूठभर धनाढ्य भांडवलवाले आणि दुसऱ्या बाजूला दैन्य आणि दारिद्र्य यांची लक्तरे धारण करणारा प्रचंड कामगारवर्ग अशी विभागणी होईल. मध्यमवर्ग खलास होईल, लहानसहान कारखाने नष्ट होतील. असे काही झालेले नाही... कामगारांचे पगार, भत्ते वगैरे कमाई मार्क्सच्या कल्पनेतही नव्हती अशी वाढली आहे. यावर असे म्हटले जाते की, भांडवली राष्ट्रांनी साम्राज्यशाहीच्या काळात वसाहतीत जी लूट केली तिचा काही भाग भांडवलदारांनी कामगारांच्या पदरात टाकला. पण आता साम्राज्यशाही खलास होऊन वीस–पंचवीस–तीस वर्षे लोटली, पण त्यामुळे औद्योगिक राष्ट्रांची आणि या राष्ट्रांतील राहणीमानाची पिछेहाट झालेली दिसत नाही ... या राष्ट्रांत अमाप बेकारी आहे हे खरे, पण या बेकारांना भक्कम बेकारभत्ता देण्याची ताकद या राष्ट्रांत आहे. (बेकारीमुळे उद्भवलेले प्रश्न मुख्यतः सांस्कृतिक आहेत, आर्थिक–औद्योगिक नाहीत.) कामगारांच्या आर्थिक परिस्थितीत सुधारणा झाल्याचा एक अकल्पित परिणाम... असा की, कामगार शिल्लक टाकतात आणि ती बँकांत गुंतवतात. म्हणजे ते थोडेबहुत... भांडवलवाले बनतात. औद्योगिक राष्ट्रांतील भांडवलशाहीचे या बँका द्रव्याधार असतात... एक गोष्ट कबूल करायला हवी की, श्रीमंत प्रगत भांडवली राष्ट्रे मागास राष्ट्रांना व्यापारात लुटतात. पण हा प्रश्न गुंता-

अनुक्रमणिका

गुंतीचा आहे ... तंत्रज्ञानाच्या जोरावर या राष्ट्रांची जी व्यक्तिगणिक उत्पादनक्षमता आहे ती साम्यवादी राष्ट्रांच्याहीपेक्षा किती तरी अधिक आहे. भांडवलशाहीची ही उत्पादनक्षमता तिचा अवनतकाळ मुळीच सूचित करीत नाही ...'[५]

साम्राज्यशाहीची जागा घेतलेली नवसाम्राज्यशाही अविकसित राष्ट्रांना लुटून पूर्वीपेक्षाही जास्त नफे कमवीत आहे, हे पाध्येंना माहीत नाही काय ? भांडवल कामगारांच्या वेतनविहीन श्रमाचे अतिरिक्त मूल्य हडप करण्यावर उभे नसते, तर छोटे भांडवलदार बनलेल्या कामगारांनी बँकांत ठेवलेल्या बचतीतून उभे राहते, असा पाध्येंचा नवा अर्थशास्त्रीय सिद्धांत आहे ! पण हे कामगार कोणत्या कामगारांच्या अतिरिक्त मूल्याचे शोषण करून छोटे भांडवलदार बनतात हे मात्र ते सांगत नाहीत. त्यांच्या मते या राष्ट्रात आता वर्गभेद राहिलेला नसून फक्त श्रीमंतीभेद राहिला आहे. आमच्यासारख्या अज्ञांना प्रश्न हा पडतो की या देशातल्या अमाप बेकारांना भक्कम बेकारभत्ता मिळत असूनही तेथले औद्योगिक कामगार काबाडकष्ट का करीत राहतात ? या देशातल्या आजी-माजी कम्युनिस्ट–सोशलिस्टांना गुरुस्थानी असलेले लोकमान्य टिळक गीतारहस्यात जे एक सत्य सांगून गेले आहेत, ते पाध्ये सोईस्करपणे विसरलेले दिसतात—

'...उपलब्ध झालेली सुखसाधने जमेस न धरिता मनुष्याच्या प्रस्तुतच्या सुखदुःखांचा विचार त्याच्या प्रस्तुतच्या गरजांवरूनच करीत असतात...'[६]

माझे एक इंदिरा काँग्रेसवादी मित्र मला तावातावाने म्हणाले, "इंदिराजींच्या सरकारने देशाची, जनतेची केवढी प्रगती केली आहे, हे तुम्ही कम्युनिस्ट पाहायला तयार नाहीत. अहो, भिलणींच्या अंगावरही आता नव्या, भारी साड्या दिसतात !" मी शांतपणे त्याला म्हणालो, "त्या साड्या देणारे दातेही तुम्हीच आहात !"

मूल्य श्रमातून निर्माण होते, हा शोध मार्क्सचा नसून मार्क्सपूर्व आहे. श्रममूल्याची माहिती जशी ॲरिस्टॉटलला होती तशी प्राचीन भारतीयांनाही. श्रममूल्याचा सिद्धांत विल्यम पेटीनंतर सुप्रतिष्ठित केला डेव्हिड रिकार्डोने[७] मार्क्सचे अर्थशास्त्राला क्रांतिकारी योगदान व अर्थशास्त्राला क्रांतिकारी बनवणारे योगदान म्हणजे भांडवलदाराचा नफा, त्याने त्याच्या कामगारांच्या ज्या श्रमाचे मूल्य चुकवलेले नसते त्यातून, अतिरिक्त मूल्यातून निर्माण होतो हा सिद्धांत. पण, पाध्येंना हा सिद्धांतच चुकीचा, भांडवलदारादींवर अन्याय करणारा, वाटतो—

'... उत्पादनसाधने वापरणाऱ्या माणसाकडे मार्क्सने घिसाडघाईने पाहिले. हा माणूस म्हणजे कामगार असा ठोक निष्कर्ष त्याने काढला, आणि कामगार म्हणजे शारीरिक श्रम करणारा माणूस. मार्क्स स्वतः केवळ बौद्धिक श्रम करणाराच होता, पण बुद्धिमंतांच्या ठिकाणी एक न्यूनगंड होता तो त्याला बाधला की काय नकळे. खरा श्रमविभाग म्हणजे शारीरिक श्रम आणि बौद्धिक श्रम यामधली विभागणी असा निर्णय तो उराशी घट्ट धरून बसला. मला वाटते याच पूर्वग्रहामुळे त्याचे अर्थशास्त्र अडचणीत सापडले ... **कामगारांचे श्रम एवढाच उत्पादनातला उत्पादक घटक असतो.** आता ज्या यंत्रामुळे कामगारांची उत्पादकता वाढली त्या यंत्रात जी संशोधकाची बुद्धिमत्ता संमीलित झाली होती तिचा काही वाटा असेल की नाही ? जो भांडवलवाला धंदा उभारतो त्याच्या संघटनाचातुर्याचा काही भाग असेल की नाही ? अनेक ठिकाणच्या आणि अनेक प्रकारच्या उत्पादनांची गाठ घालून देणाऱ्या व्यापाऱ्यांच्या डोकेबाजपणाचे काही कर्तृत्व असेल की नाही ? पण मार्क्सने माणसाच्या बुद्धिमत्तेचे महत्त्व एकंदरीत कमीच गणले, आणि म्हणून वर्गीय संबंध, वर्गीय विग्रह वगैरे गोष्टींकडे त्याने काहीशा संकुचित दृष्टीने पाहिले. परिणामी माणसाच्या बुद्धिमत्तेमुळे भांडवलशाहीचे काही प्रमाणात रूपांतर घडू शकेल, राजसत्तेलाच कल्याणकारी स्वरूप प्राप्त होऊ शकेल, वगैरे गोष्टी त्याच्या फारशा ध्यानात आल्या नाहीत.'[८]

व्यवस्थापनाचे काम कोणत्याही विषमताधारित समाजव्यवस्थेत आवश्यक व उत्पादक काम असल्याचे मार्क्स 'भांडवल' ग्रंथात म्हणतो—

'जेथे जेथे प्रत्यक्ष उत्पादनाची प्रक्रिया पृथक पृथक उत्पादकांच्या एकाकी श्रमाऐवजी समन्वित सामाजिक प्रक्रियेचे स्वरूप धारण करीत असेल तेथे तेथे देखरेख व व्यवस्थापन यांची स्वाभाविकच गरज असते. त्याचे स्वरूप द्विविध असते.

'एका बाजूला, अनेक व्यक्तींचा सहभाग असलेल्या सर्व श्रमक्रियांचा मेळ व ऐक्य साधण्यासाठी नियंत्रक बुद्धी लागते. या कामाचा परीघ आंशिक श्रमप्रक्रियेपुरता मर्यादित नसून वाद्यवृंदाच्या कंडक्टरप्रमाणे कारखान्याच्या एकूण कामाला व्यापणारा असतो. हे काम प्रत्येक सामूहिक उत्पादनपद्धतीत केले जाते आणि ते उत्पादक असते.

'दुसऱ्या बाजूला, व्यापारी विभागापासून अगदी वेगळे असलेले हे व्यवस्थापनाचे काम प्रत्यक्ष उत्पादक असलेला श्रमिक व उत्पादनसाधनांचा मालक यांच्या विरोधावर आधारलेल्या सर्व उत्पादनपद्धतींमध्ये अपरिहार्यपणे उद्भवते. जेवढा हा विरोध मोठा, तेवढी व्यवस्थापनाची भूमिका मोठी. म्हणून दासप्रथेत ते परिसीमा गाठते...'[९]

ग्रीक दासप्रथाक समाजाचा श्रेष्ठतम तत्त्वज्ञानी ॲरिस्टॉटल या कामाची गणना ब्याद अशी करतो—

'जेव्हा स्वामींना व्यवस्थापनाची ब्याद आवश्यक वाटेनाशी होते, तेव्हा ते हा मान व्यवस्थापकाला देतात आणि स्वतः राज्यकारभार व तत्त्वज्ञानाभ्यास यांत मग्न होतात ...'[१०]

रोमन दासप्रथेत या व्यवस्थापकाला— जो पदोन्नत दास असायचा— व्हिल्लिकस म्हणत आणि भारतीय दासप्रथेत कर्त्ता वा क्षत्ता. त्याचे काम हलके असल्यामुळे त्याला सामान्य दासापेक्षा कमी शिधा मिळे. अभिजात अर्थशास्त्राचा मेरुमणी ॲडॅम स्मिथ याच्या मते श्रीमंत शेतकरी, उद्योगपती व व्यापारी यांची कामे समाजोपयोगी असतात. मात्र तो त्यांना इशारा देई को, जो उत्पादक मजूर लावतो तोच श्रीमंत होतो आणि जो अनुत्पादक मजूर लावतो तो गरीब. तो म्हणतो की, राजा, न्याय व युद्धखात्याचे सर्व अधिकारी, सबंध सैन्य व नाविक दल, पाद्री, वकील, डॉक्टर, लेखक, नट, विदूषक, संगीतज्ञ, गवय्ये, नर्तक इ. अनुत्पादक मजूर असतात ![११]

भांडवलशाहीचा तो समाजोपयोगी काळ होता, या शतकातला तिचा काळ मक्तेदारीचा आहे. भांडवलदार व व्यापाऱ्यांनी देशोदेशी दोन नंबरच्या पैशांची समांतर अर्थव्यवस्था व गुन्हेगारांचे समांतर शासन उभे केलेले आहे. औद्योगिक विकास व व्यापारवृद्धी हे त्यांचे योगदान इतिहासजमा झालेले आहे आणि त्याचे प्रेत पाध्यांनी उकरून काढल्यानंतर पुन्हा दफन करण्यासाठीच पाहावे लागले !

ऐतिहासिक भौतिकवाद

पाध्येंची रास्त तक्रार आहे की, मार्क्सने त्याच्या ऐतिहासिक भौतिकवादाचे एकमेव सूत्र वर्गसंघर्ष हे ठेवले आणि त्या व्यतिरिक्तचे जातींसारखे संबंध लक्षात घेतले नाहीत.

'...मार्क्सची दुसरी चूक म्हणजे त्याने सामाजिक संबंध म्हणजे वर्गीय संबंध अशी पक्की गाठ बांधली. पण मानवाच्या सामाजिक संबंधात वर्गसंबंध महत्त्वाचा असला तरी इतरही संबंध असतात आणि ते प्रसंगी वर्गसंबंधावर मात करतात, हे जातिभेदाचे जबरदस्त जोखड मानेवर घेऊन कडमडणाऱ्या हिंदू समाजाला तरी सांगण्याचे कारण नाही'[१२]

पण, तरीही मार्क्सने केलेले 'अपरिवर्तनीय' प्राचीन भारतीय समाजाचे वर्णन त्यांनी 'सुरेख' म्हणून उद्धृत केले आहे.

'...त्या अगदी छोटचा आणि अतिप्राचीन भारतीय वसाहती—ज्यांपैकी काही आजतागायत टिकून आहेत—जमिनीची समान मालकी, शेती आणि हस्तव्यवसाय यांचा मिलाप, आणि जेव्हाकेव्हा एखादी नवी वसाहत निर्माण करायची वेळ येते तेव्हा तिला आदर्शवत योजना व पद्धत म्हणून उपयोगी पडेल असा परिवर्तनीय स्वरूपाचा श्रमविभाग, यांच्या पायावर उभारलेल्या असतात ... या उत्पादनाचा मुख्य भाग त्या वसाहतीतील लोकांच्या उपभोगासाठी असतो. त्याला क्रय वस्तूचे स्वरूप प्राप्त होत नाही ...दैनंदिन गरजा भागवून उरलेले उत्पादन तेवढेच क्रयवस्तूचे रूप घेते, आणि त्यातल्या एका भागाला तर ते शासनाच्या हातात पडेपर्यंत क्रयवस्तूचे स्वरूप प्राप्तच होत नाही. फार प्राचीन काळापासून हा भाग प्रत्यक्ष वस्तूच्या रूपाने कर म्हणून द्यावा लागतो ... अशा प्रकारे एकच एक स्वरूपाच्या कामात गढून गेलेल्या बहुसंख्यांच्या जोडीने एक 'प्रमुख वसाहतदार' असतो— त्याच्या हातात न्यायदान, पोलिसी आणि करवसुली एकवटलेली असते. नंतर एक हिशेबनीस असतो— तो जमिनीची मशागत व संलग्न गोष्टी यांची नोंद करतो व हिशेब ठेवतो. गुन्हेगारांवर खटले भरणे, आपल्या वसाहतीत शिरलेल्या परक्यांना जरूर ते संरक्षण देऊन

अनुक्रमणिका

त्यांना वसाहतीबाहेर वाट काढून देणे, ही कामे करणारा एक अधिकारी असतो. एक शेजारच्या वसाहतदारांकडून आपल्या वसाहतीच्या सरहद्दीचे संरक्षण करणारा सीमाधिकारी असतो. एक समान साठ्यातून शेतीसाठी लागणारे पाणी वाटणारा जलसिंचनाधिकारी असतो. एक धार्मिक विधी करणारा ब्राह्मण असतो. धूळपाटीवर लिहायला–वाचायला शिकविणारा मास्तर असतो. पेरणी–कापणीचे वगैरे मुहूर्त सांगणारा ज्योतिषी, शेतीची अवजारे तयार व दुरुस्त करणारे लोहार–सुतार, न्हावी, परीट, सोनार; ...... त्यांतली एखादी वसाहत काही अपघाताने नष्ट झाली तर तशीच वसाहत त्याच ठिकाणी त्याच नावाने उभी राहते. त्यांच्या यंत्रणेचा साधेपणा हे आशियाई समाजांच्या अपरिवर्तनीयतेचे रहस्य आहे. आशियन राजवटींत व राज्यकर्त्यांत जो सतत बदल आढळतो त्याच्याशी या शाश्वत अस्तित्वाचा विरोध लक्षणीय दिसतो.'[१३]

आशियन समाजपद्धतीत परिवर्तन फक्त राज्यकर्त्यांत, जनतेत नाही, हा मार्क्सचा निष्कर्ष त्याच्या अनित्यतावादाच्या पूर्ण विरोधी आहे. या वर्णनात जातिव्यवस्था कुठे आहे ?'जमिनीची समान मालकी' आणि तिच्या उपजेत सर्व 'वसाहतदारांचे' कमीअधिक भाग हे तर प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाचे चित्रण आहे ! मार्क्सवाद सर्वंकष मानणारे भारतीय मार्क्सवादी व भूतपूर्व मार्क्सवादी पाध्ये हे दोघेही मार्क्सला येथे प्रमाणभूत मानतात !

समाजवास्तूचे आर्थिक पाया व आर्थिकेतर अर्ध्ववास्तू हे मार्क्सप्रणीत ऐतिहासिक भौतिकवादाचे मॉडेल यथातथ्य नाही असे पाध्ये म्हणतात–

'... मार्क्सने आपला ऐतिहासिक भौतिकवादाचा सिद्धांत मांडताना उत्पादनपद्धती–उत्पादनसंबंध हा समाजाचा पाया (base) कल्पिला आणि संस्कृती ही या पायावरची इमारत (superstructure) कल्पिली. पण हा पाया व ही इमारत यांच्यातला संबंध नक्की कोणत्या स्वरूपाचा आहे ? पाया झाला की इमारत आलीच की येण्याची नुसती शक्यता निर्माण झाली ? या प्रश्नाचे निश्चित उत्तर देणे मार्क्सवाद्यांना कधी जमलेच नाही. . . धर्म, राजकारण, तत्त्वज्ञान, कला हे समाजाच्या आर्थिक रचनेचे प्रतिबिंब, प्रतिक्रिया की केवळ प्रतीक ? ...'[१४]

प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाच्या पोटात अतिरिक्त उत्पादनाचा पुरेसा विकास झाल्यानंतर त्यावर आधारलेले सामाजिक संबंध– मग ते वर्ग असोत वा वर्ण– या समाजाचे पोट फाडून बाहेर पडतात आणि नवा समाज स्थापतात. या समाजाचे स्वामी आपला धर्म विकसित करतात, आपली शासनसंस्था आणतात, आपले तत्त्वज्ञान, कला, इ. बनवतात. हे ऐतिहासिक सत्य कोणी नाकारू शकत नाही. शोषणशासनाधारित पहिला समाज दासप्रथाक (slavery) समाज होता. त्यानंतर आलेल्या प्रत्येक समाजाच्या स्वामींनी आपापल्या हितसंबंधांना अनुरूप अशी धर्म, शासनसंस्था, तत्त्वज्ञान, कला इ. ची फेररचना वा नवनिर्मिती केलेली आहे. **आधी नव्या शोषक वर्गांचा व वर्णांचा व जातींचा उदय आणि नंतर त्यांच्या राजकीय, धार्मिक व सांस्कृतिक संस्थांचा उदय वा विकास या भौतिकवादी क्रमावर मार्क्सचे समाजवास्तूचे मॉडेल आधारलेले आहे.**

या मॉडेलच्या संकल्पनेचा प्रवर्तक मार्क्स नव्हता. 'अर्थशास्त्र' मध्ये चाणक्य सांगतो– 'अर्थ एव प्रधान इति कौटिल्यः । अर्थमूलौ हि धर्म कामान् इति ।'(अर्थ हाच प्रधान आहे असे कौटिल्य म्हणतो. अर्थ हाच धर्म व काम यांचा मूलाधार आहे.)[१५] मार्क्सने भांडवलशाहीचे जे मॉडेल बनवून तिचा अभ्यास केला त्याबरहुकूम भांडवलदारी समाजरचना कोणत्याही देशात अस्तित्वात नव्हती. भांडवलशाहीचा उत्पत्तिस्थितिलय दाखवणारा त्याचा हा अभ्यास स्थूलतः व मूलतः वैज्ञानिक ठरलेला आहे. तसे नसते तर या अभ्यासाच्या जोरावर जगात समाजवादी क्रांत्या झाल्या नसत्या 'भांडवलशाहीची सुरुवात उद्योगीकरणाबरोबर झाली नाही,' असे सांगून पाध्ये म्हणतात की, भांडवलशाहीचा जन्म तेराव्या शतकात युरोपीय व्यापाऱ्यांच्या चमत्कृतिपूर्ण व्यवस्थापन, व्यापार व अचाट धाडसामुळे झाला. हे नवे तंत्र व गुण त्यांनी अरब व्यापाऱ्यांपासून घेतले, असे सांगून ते पुढे म्हणतात की, 'इस्लाम त्यावेळी युरोपपेक्षा उद्योग, व्यापार, ज्ञानविज्ञान वगैरे गोष्टींत प्रगत होता.'[१६] मग अरबांनी औद्योगिक भांडवलशाहीला जन्म का दिला नाही ? पाध्यांनी ज्या अरब व युरोपीय भांडवलशाहीचे वर्णन केले आहे ती व्यापारी व सावकारी भांडवलशाही होती.

तशी व जगात सर्वांत पुढारलेली भांडवलशाही भारतातही होती. तिचे मॅन्युफॅक्चरर भांडवलशाहीत रूपांतर होऊन तिने भांडवलदारी समाजक्रांती करायची जी परिस्थिती इंग्लंडात तयार झाली ती त्यावेळी ना बाकी युरोपात होती ना अरबात. समाजक्रांती नवी उत्पादनसाधने व जुने उत्पादन-संबंध यांतील संघर्षाने न होता 'मानवी मेंदूच्या करामतीने' होते, असे सिद्ध करायचा त्यांचा प्रयत्न दाखवतो की, त्यांच्या मनावर मार्क्सवादी संस्कारांपेक्षा अध्यात्मवादी संस्कारांचा प्रभाव जास्त आहे.

कोणत्याही वस्तूचा वैज्ञानिक अभ्यास करायचा तर त्याआड येणाऱ्या तिच्या अवांतर बाबी बाजूला काढून तिचे 'मॉडेल' तयार करावे लागते. एका समाजव्यवस्थेच्या अभ्यासासाठी अशा पद्धतीने मॉडेल उभे करणे शक्य असते. पण, मानव समाजाच्या एकूण विकासक्रमाच्या वैज्ञानिक अभ्यासासाठी हे मॉडेल चालू शकत नाही. मार्क्सने 'भांडवल' ग्रंथ लिहिण्यासाठी भांडवलदारी समाजाचे जे मॉडेल तयार केले ते सामंती, दासप्रथाक, प्राथमिक साम्यवादी व आधुनिक समाजवादी समाजांच्या अभ्यासाला चालू शकत नव्हते. म्हणून, प्रत्येक समाजव्यवस्थेची व्यष्टिवैशिष्टचे अवांतर म्हणून बाजूला काढून सर्व वा वर्गीय समाजव्यवस्थांना समानभूत असलेली समष्टिवैशिष्टचे एकत्र केली गेली आणि या द्रव्यांपासून एक काल्पनिक मॉडेल तयार केले गेले.

हे मॉडेल अभ्यासकाला सांगते की, अभ्यासाधीन समाजाच्या अर्थव्यवस्थेचा आधी अभ्यास कर आणि नंतर त्याच्या धर्म, तत्त्वज्ञान, कला, संस्कृती इ. चा. अभ्यासाचा क्रम उलट केला, तर तो अभ्यास भौतिकवादी होण्याऐवजी अध्यात्मवादी होईल, तत्कालीन माणसांच्या जाणिवांचा अध्यारोप त्या समाजावर होईल. पाध्यॆंच्या जाणिवेने भांडवलदारी समाजाचा अभ्यास केला, तर तो, अनादी नाही तरी, अजर, अमर व अनंत ठरेल ! तसेच, मॉडेलचा जो अवयव अभ्यासाधीन समाजाला नाही तो त्याला चिकटवणे हेसुद्धा अभौतिकवादी होईल. उ., मार्क्सच्या ऐतिहासिक भौतिकवादी मॉडेलचे सूत्र वर्गीय आहे आणि वर्ग ही संस्थाच वासाहतिकपूर्व भारतीय समाजात अस्तित्वात नव्हती, तरीही या सूत्राधारे केलेला वासाहतिकपूर्व भारतीय समाजाचा अभ्यास अभौतिकवादी ठरेल. म्हणून, एंगल्सने आपल्या मार्क्सवादी वंशजांना पाध्यॆंनी उद्धृत केलेला इशारा दिलेला आहे–

'... "आमचे इतिहासाविषयीचे तात्त्विक आकलन ही एक मार्गदर्शिका आहे, हेगेलच्या पद्धतीची बांधणीची तरफ नाही. इतिहासाचा वेळोवेळी नव्याने अभ्यास करायला हवा. समाजाच्या निरनिराळ्या रचना अस्तित्वात येण्याच्या अटीचे तपशीलवार परीक्षण केले पाहिजे, आणि मगच त्यापासून त्यांना प्रस्तुत असे राजकीय, वैधिक, सौंदर्यात्मक, तत्त्वज्ञानात्मक, धार्मिक वगैरे निष्कर्ष काढण्याचा प्रयत्न केला पाहिजे." [१७]

एंगल्स स्पष्टपणे सांगतो की, त्याचे व मार्क्सचे मॉडेल अभ्यासाला केवळ मार्गदर्शन करणारे आहे, अभ्यासाची जागा घेणारे नाही. कोसंबींनी हाच इशारा दिला होता– 'Dialectics is no substitute for thinking' अभ्यासाधीन समाजाच्या केवळ आर्थिक पायाच्या अभ्यासावरच त्याच्या बाकी अवयवांच्या अभ्यासाची गरज भागवायला लागलेल्या आणि आर्थिकवादाचे स्तोम माजवायला लागलेल्या मार्क्सवाद्यांना उद्देशून जीवनाच्या संध्याकाळी एंगल्स म्हणाला–

'... "इतिहासाच्या भौतिक आकलनाप्रमाणे इतिहासाला अखेरचा निर्णायक घटक म्हणजे वास्तव जीवनाचे उत्पादन आणि पुनरुत्पादन. मार्क्स काय अगर मी काय, याहून अधिक काही प्रतिपादिलेले नाही ... आर्थिक परिस्थिती पायाभूत असते, पण इमारतीचे निरनिराळे विशेष– वर्गयुद्धाची राजकीय रूपे आणि त्याची फलिते, उदाहरणार्थ, यशस्वी लढाईनंतर विजयी वर्गाने प्रस्थापित केलेल्या नव्या राज्यघटना, कायद्याचे प्रकार, आणि विशेषत: या सर्व वास्तव आंदोलनाची त्यात भाग घेणाऱ्यांच्या डोक्यांत पडलेली प्रतिबिंबे, राजकीय, वैधिक, तत्त्वज्ञानाचे सिद्धान्त, धार्मिक विचार आणि त्यांची प्रमाणवचनात झालेली रूपांतरे– हे सारे, ऐतिहासिक आंदोलनाच्या विकासावर परिणाम करतात, आणि पुष्कळ वेळा त्याचे रूप ठरवितात. या सर्व गोष्टींचा एकमेकांवर परिणाम

होतो ... (अर्थात) आर्थिक आंदोलन अखेरीस आपला प्रभाव पाडणारच ... तरुण लोक काही वेळा आर्थिक घटकावर वाजवीपेक्षा अधिक जोर देतात, याला मार्क्स आणि मी काही प्रमाणात जबाबदार आहोत. पण आम्हाला आमचे मुख्य तत्त्व, त्याला विरोध करणाऱ्या विरोधकांविरुद्ध विशेष जोराने मांडावे लागले ..." [१८] (जाड ठसा माझा)

अभ्यासाधीन समाजाचा भौतिकवादी धारणेने व अनित्यतावादी दृष्टीने केलेला अभ्यासच त्या समाजाचे धर्म, राजकारण, तत्त्वज्ञान, कला हे आर्थिक रचनेचे प्रतिबिंब आहेत की प्रतिक्रिया की प्रतीक की हे सर्व मिळून आणखी काहीतरी हे ठरवू शकेल. मार्क्सचे ज्ञानशास्त्र म्हणजे प्रतिबिंबवाद, या समजुतीला खुद्द हे पूर्वाचार्य व लेनिनही, जबाबदार असले, तरी इंद्रियानुभवातून मानवी मेंदूत संकल्पनांची जी प्रक्रिया घडते ती प्रतिबिंबाची निश्चितच नसते. संकल्पना बनवण्यात जाणीव काय, नेणीवही भाग घेत असते हे फ्राइडचा मनोविश्लेषणवाद व फ्रेझरचा आदिबंधवाद यांवरून सिद्ध झाले आहे. ऐतिहासिक भौतिकवादाचे मॉडेल त्याच्या काही अपरिहार्य मर्यादांखातर नाकारणे म्हणजे चार्वाकाच्या म्हणण्याप्रमाणे कोंडा व भूस असते म्हणून उत्कृष्ट तांदूळ टाकून देण्यासारखे आहे–

व्रीहीम् जीहासति सितोत्तमतण्डुल्लाढ्यान् ।
को नाम भोस् तुषकणोपहितान् हितार्थी ।।

अनित्यतावाद

पाध्ये प्रथम फॉर्मल तर्कशास्त्राचे नियम नमूद करून सांगतात की, या तर्कशास्त्राधारे माणसाचा व्यवहार व्यवस्थित चालतो, पण 'बदलत्या वस्तुस्थितीला' ते लागू पडत नाही. मग, हे नित्यतावादी (non-dialectical) तर्कशास्त्र बदलत्या निसर्गाला व समाजाला लावायला मार्क्सने नकार दिला, अशीही ते तक्रार करतात.

'... तर्कशास्त्राचे नियम ते (हेगल, मार्क्स व एंगल्स) निसर्गाला, समाजाला, संज्ञेला लावतात, आणि त्यांच्या परिवर्तनशीलतेपुढे ते कसे अगतिक आहेत हे दाखवून देतात. पण तसे करताना ते तर्कशास्त्राचे स्वरूपच नजरेआड करतात...' [१९]

मार्क्सचे तर्कशास्त्र हेगेलपूर्व फॉर्मल नसून नवे अनित्यतावादी (dialectical) आहे, [२०] आणि ते बदलत्या निसर्गाच्या व समाजाच्या दार्शनिक अभ्यासाचा निचोड आहे हे दुर्लक्षून पाध्ये मार्क्सवर आरोप करतात की, त्याने तर्कशास्त्राचे नियम अनुभवपूर्व पद्धतीने (a priori) निसर्गावर व समाजावर लादले.

'तर्कशास्त्राबद्दल चुकीची कल्पना एवढी एकच चूक या मंडळींनी केलेली नाही. एंगलसने व्याघाताची– contradiction– ची योजना निसर्गाच्या ठिकाणी केली. आता निसर्ग परंपरागत तर्कशास्त्र अगर त्याचा प्रकार यांची दखल घेत जन्माला आला असे वाटत नाही. व्याघाताची संकल्पना ही तर्कशास्त्राची संकल्पना आहे, आणि तिची प्रतिस्थापना निसर्गाच्या ठिकाणी करणे यात काहीतरी घोटाळा आहे असे मला वाटते. निसर्ग तर्कशास्त्राच्या नियमांनी चालतो असे सत्ताशास्त्रीय दृष्टीने कोणी सिद्ध केले आहे असे वाटत नाही.

'... या 'व्याघाता'चा हेगल–मार्क्स–एंगल्सनी लावलेला अर्थही निराधार आहे. विश्व, निसर्ग, समाज यांत अखंड बदल होत असतो, पण म्हणून त्यात संघर्ष होत असतो याला आधार काय ? हेगल 'थिसिस'– 'अँटीथिसिस' आणि 'सिंथिसिस' अशी शब्दयोजना करतो. पण यात 'अँटी' या शब्दप्रयोगाला आधार काय ? जग बदलत आहे. म्हणून अ म्हणजे अ आणि त्याचबरोबर अन्–अ, हे आपण मान्य करू. पण अन्–अ म्हणजे विरोधमय–अ' (अँटी–अ) असे कसे सिद्ध होते ? अ आणि अन्–अ यामध्ये आंतर–संबंध आहे हे आपण मान्य करू, पण हा संबंध संघर्षाचाच असेल असे मानण्यास आधार काय ? हा संबंध संघर्षाचा असेल अगर सहकार्याचाही असेल, किंवा तटस्थतेचाही असेल. कामगारवर्ग हा भांडवलवाल्यांचा विरोधकच असेल असे समजण्याचे कारण काय ? ...जेथे नुसता फरक आहे तेथे विरोध कल्पून हेगल–एंगलसनी परिवर्तनाचा केवळ एकांगी अर्थ लावला आहे...' [२१]

पाध्यांचा मूळ मुद्दा हा आहे की, कामगार व भांडवलदार यांच्यातले द्वैत फरकापुरते मर्यादित राहावे, ते संघर्षात परिणत होऊ नये ! त्यांच्या डोक्यातील सर्वोदयी द्वैताचे तर्कशास्त्र ते समाजावर लादू पाहात आहेत ! निसर्ग तर्कशास्त्राच्या नियमांनी

अनुक्रमणिका

चालत नसला, तरी त्याच्या बदलाचे काही नियम आहेत की नाही ? **निसर्ग व समाज ज्या नियमांनी बदलतात त्या नियमांचे सारभूत सुसूत्रीकरण म्हणजेच अनित्यतावादी तर्कशास्त्र.**

वर्गसंघर्षातील सौंदर्यानुभव घ्यायचा असला, तर पाणी व पृथ्वी या महाभूतांतील स्वाभाविक व्याघात मात्र ते नाकारीत नाहीत. मर्ढेकरांच्या लयतत्त्वाची ते खालीलप्रमाणे सृजनशील मीमांसा करतात–

'... लय म्हणजे काय ? लयीच्या बहुतेक प्रचलित व्याख्या पुनरावृत्तीच्या कल्पनेवर आधारलेल्या आहेत ...

'... एक ओढा. त्याचा छोटासाच पण गतिमान प्रवाह. त्याला अनेक पदरी वेणीचे रूप प्राप्त झालेले आहे. ह्या प्रवाह खडकाच्या एका खबदाडातून जाण्याचा प्रयत्न करीत आहे. ह्या खडकाच्या एका बिंदूपाशी ... पाण्याचा चुरा होत आहे. पण तोच प्रवाह थोडे मागे पलटून आपला पूर्वीचा वेणीदार आकार परत मिळविण्याचा प्रयत्न करीत आहे– एकाच वेळी तो प्रवाह मोडत आहे आणि सांधत आहे ! एकदम मला माझ्या प्रश्नाचे उत्तर मिळाले. लय म्हणजे एकाच वेळी होणारी पुनरावृत्ती आणि बदल. एकाच क्षणीची स्थिरता आणि परिवर्तन. लयीत काही जुने असते, काही नवे असते व ते एकाच वेळी प्रत्ययाला येते. लय म्हणजे स्थिर आणि चल यांचा खेळ ! ...'[२२]

पाध्येंनी निसर्गातील लयीची केलेली व्याख्या तंतोतंत अनित्यतावादी तर्कशास्त्राबरहुकूम आहे. मग काय त्यांनी आपल्या डोक्यातले तर्कशास्त्र निसर्गावर लादले ? **फॉर्मल तर्कशास्त्राचे नियम ज्याप्रमाणे निसर्ग व समाजाच्या सापेक्ष स्थिरावस्थेच्या निरीक्षणातून बनले आहेत, त्याप्रमाणे अनित्यतावादी तर्कशास्त्राचे नियम निसर्ग व समाजाच्या सर्वंगत चलतेच्या निरीक्षणावरून बनले आहेत.**

बौद्ध तत्त्वज्ञानी एवढे निरपवाद अनित्यतावादी होते की, न्यायवैशेषिक आचार्य जयंतभट्टाने (इसवीचे ९ वे शतक) त्यांना टोमणा मारला होता– 'येन नित्यो नाम पदार्थः प्रणय–केलिष्व् अपि न विषह्यते ।' (यांना प्रणयक्रीडेतसुद्धा नित्यतेची संकल्पना सहन होत नाही !).[२३]

'विश्व, निसर्ग, समाज यांत अखंड बदल होत असतो,' हे पाध्येंना मान्य आहे. पण, अखंड बदल म्हणजे काय ? वस्तुमात्र जीवनाकडून, अस्तित्वाकडून मृत्यूकडे जाणे. अखेरच्या आजारातून उठलेल्या वृद्ध बुद्धाच्या शरीराकडे पाहून आनंद उद्गारला, "आश्चर्य, भन्ते ! अद्भुत, भन्ते ! भगवानांचे शरीर आता मुलायम, उज्ज्वल व भरदार राहिले नाही. गात्रे शिथिल झाली आहेत; काया सुरकुतली आहे, शरीर झुकलेसे वाटते; डोळे, कान, नाक, जिव्हा व काया ही इंद्रिये क्षीण झाली आहेत !"

"असेच असते, आनंद ! यौवनात वार्धक्यधर्म* आहे, आरोग्यात व्याधिधर्म व जीवनात मरणधर्म !"[२४]

अश्वघोषाच्या 'बुद्धचरित' मध्ये बोधिसत्व म्हणूनच सांगतो– "द्वंद्वानि सर्वस्य यतः ।" ("सर्व लोक द्वंद्वग्रस्त आहे !")[२५]

एंगल्स सांगतो की, 'गती म्हणजे केवळ यांत्रिक गती, स्थानांतरण, नव्हे, तर ती उष्णता व प्रकाश आहे, वैद्युत व चुंबकीय ताण आहे, रासायनिक संघटन व पृथक्करण आहे, आणि, अंतिमतः, जाणीव आहे.'[२६] पण, प्रत्येक गती द्वैतातून आहे आणि द्वैत दोन पक्षांच्या विरोधावर अधिष्ठित असते. पाध्येंचा ओढा पात्राच्या विरोधातून पुढे झेपावतो. जीवन मृत्यूशी झगडत जन्माला येते, वाढते व मृत्यूत विसर्जित होते. डार्विनचा उत्क्रांतिवाद या विरोधात्म विकासावर अधिष्ठित आहे. म्हणून, शतपथब्राह्मण म्हणते– अन्तरं मृत्योर् अमृततम् ।' (मृत्यूच्या गर्भात अमृत जीवन आहे.)[२७] वैदिक साहित्य भूमातेला वा मातृदेवतेला– जी गणराज्ञीचे वैश्विक प्रक्षेपण होती– सर्पराज्ञी म्हणते. ती सर्पाप्रमाणे मृत्यूची कात टाकून जिवंत होत राहते. पण, सर्प कात टाकताना मृत्युवेदनेने तडफडतो. कोणतेही नवे प्रसूतिवेदनांशिवाय अवतरत नाही.

* बौद्ध तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत सर्व वस्तू धर्म म्हटल्या जातात. यौवन, आरोग्य व जीवन हे सुद्धा धर्मच. अनित्यात्मक धर्म येथे क्रमात कल्पिलेले नाहीत, द्वैतात.

प्रत्येक द्वैतावस्था विरोधाच्या विविध अवस्थांमधून विकास पावते. गतीच्या जशा विविधावस्था असतात, तशा विरोधाच्याही.[२८] द्वैतावस्थेच्या या विरोधविकासाचे सर्वोत्कृष्ट प्रकटन मार्क्सने ‘भांडवल’ ग्रंथाच्या ‘ क्रयवस्तू ’ या पहिल्या प्रकरणात केले आहे. क्रयवस्तूच्या मूल्याचे द्वैत सापेक्ष मूल्यरूप व सम मूल्यरूप या दोन पक्षांनी बनलेले असते. क्रयवस्तू वस्तुविनिमयात आली की तिच्यातील सम मूल्यरूपाचे दुसऱ्या क्रयवस्तूत बहिर्गतीकरण होते. दोन क्रयवस्तूंचा हा विनिमयमूल्यसंबंध एका बाजूला विरोधांची वा दोन ध्रुवांची अन्योन्यव्यावर्तक एकजूट असते, तर दुसऱ्या बाजूला ती अन्योन्याश्रयी व अविभाज्य असते. वस्तुविनिमयाची आकस्मिकता ओलांडून क्रयविक्रयाची जसजशी वृद्धी होते, तसतसे विनिमयमूल्याचे हे द्वैत विस्तारत, वाढत व वैमनस्यभावी होत जाते, आणि वैश्विक मूल्यरूपात पैसारूपात विर्सजित होते.[२९] पाध्येंच्या शब्दांत सांगायचे म्हणजे द्वैत प्रथम सहकार्याभावी असते, नंतर तटस्थताभावी व नंतर संघर्षाभावी. प्रत्येक द्वैत वैमनस्यभावापर्यंत जातेच व जावेच असे नाही. पण तोपर्यंतचाही त्याचा प्रवास विरोधाचाच असतो.

वैदिक काळात एका गणाचे सर्व सभासद परस्परांचे मित्र असत, तर सर्व परगणीय अमित्र वा शत्रू. पण, वैर हा शब्द वीरवरून बनलेला आहे आणि वीर म्हणजे गणबंधु. गणबंधूला मारणाऱ्याला वैरहत्य म्हणत आणि त्याच्या नुकसानभरपाईला वैरदेय.[३०] गणमित्रतेचे रूपांतर गणअमित्रतेत कसे होत असे याचे सर्वोत्कृष्ट दिग्दर्शन महाभारतात मिळते. कुरु गणातील प्रथम एका राजकुलाचे कौरव व पांडव हे सभासद. सातव्या पिढीत एका कुलाची दोन कुले होण्याच्या नियमानुसार ते दोन कुले होताच भ्राता म्हणून असलेल्या त्यांच्या नात्याचे भ्रातृव्यात (भाऊबंदकीत), विरोधात रूपांतर झाले. लाक्षागृहातील लाक्षणिक दहनातून पांडव कुल म्हणून ‘ मेले ’ आणि एक स्वतंत्र गण म्हणून जन्माला आले. भ्रातृव्य अमित्रतेत विकसित झाले आणि वैमनस्याची परिणती महाभारतीय आंतरगणीय युद्धात.

खुद्द पतिपत्नीचे सर्वोच्च समजले जाणारे प्रेम या संबंधाच्या उत्पत्ती–मिथमध्ये कसे वैरहत्यभावी होते, हे जे. जी. फ्रेझरने त्याच्या द्वादशखंडी ‘ गोल्डन बो’ मध्ये सिद्ध केले आहे. गणाची राणी द्यावापृथिवीच्या वैश्विक देवविवाहाची (sacred marriage) कृषिमाया करण्यासाठी सर्वोत्कृष्ट स्वगणीयाशी विवाह करी. मग, निसर्ग व स्वगणाचे पुनरुज्जीवन करायची कृषिमाया करण्यासाठी चार वर्षांनंतर वृद्धिवर्षातील अधिक महिन्यात ती या देवपतीचा (sacred consort) पुरुषमेध करी. आद्य दांपत्यप्रेमातील विरोधाचे वैमनस्यभावी पुरुषमेधात कसे विसर्जन होई याचे सूचक वर्णन आपल्याला उर्वशी–पुरूरवा संवाद या ऋग्वेदाच्या (१०.९५) सूक्तात मिळते. या सूक्ताच्या ५ व्या ऋचेत प्रतिष्ठानची राणी उर्वशी वाल्हीकांचा राजपुत्र असलेल्या आपल्या देवपतीला, पुरूरव्याला, वीर म्हणते.[३१]

कामगारांच्या बिनपगारी श्रमाचे प्रमाण वाढवीत गेल्याशिवाय भांडवलदाराचा विकास होऊ शकत नाही, तर आपल्या पगारावरील प्रत्यक्षाप्रत्यक्ष हल्ल्यांचा प्रतिकार केल्याशिवाय कामगारांना जगता येत नाही. भांडवलदार व कामगार यांच्यामधले द्वैत अशा प्रकारे मूलतःच विरोधावर उभे आहे. हा वर्गविरोध प्रथम लक्षात न आल्याने कामगारांनी आपला राग यंत्रांच्या मोडतोडीवर काढला. नंतर मॅनेजरला जबाबदार धरून चळवळी उभारल्या. लोखंडेंनी मुंबईला उभारलेल्या भारतातील आद्य ट्रेड युनियन्स भांडवलदारांविरोधी नसून मॅनेजरांविरोधी होत्या. मार्क्सच्या राजकीय अर्थशास्त्राची क्रांतिकारी थोरवी ही की, त्याने या वर्गविरोधाचे खरे स्वरूप व विमोचक उद्दिष्ट वैज्ञानिकपणे स्पष्ट केले.

यावरून द्वैत वा व्याघात निसर्ग व समाजात नाही, तो केवळ वाचिक वा तर्कशास्त्रीय आहे, आपल्या जाणिवेतील आहे, ही पाध्येंची मांडणी शांकर वेदान्ती आहे हे स्पष्ट होईल. अनित्यतावादाच्या दुसऱ्या नियमाचे, ‘नकरणाच्या नकरणाचे’, खंडन त्यांनी खालीलप्रमाणे केले आहे—

‘ एंगल्सचा दुसरा नियम ‘ नकरणाचे नकरण ’ (the negation of negation) असा आहे. ‘ अंतर्विरोधात्मक द्वंद्वा’चा हा आत्मा समजला जातो ... कोणतीही गोष्ट तिच्या परिवर्तनाच्या प्रक्रियेत विरुद्ध स्वरूप धारण करते; या विरुद्ध स्वरूपाचेही त्याच अखंड परिवर्तनाच्या प्रक्रियेत

विरुद्धीकरण होते. पहिल्या गोष्टीचे नकरण होते व या नकरणाचेही नकरण होते. अर्थात नकरणाच्या नकरणाने पहिल्या गोष्टीचा पुन्हा प्रादुर्भाव होत नाही. हे परिवर्तन वर्तुळाकार नसते, तर मळसूत्राकार असते. पण प्रश्न असा की, 'नकरण' हा शब्द जर शास्त्रीय कटाक्षाने वापरला तर नकरणाचे नकरण ही प्रक्रिया वर्तुळाकार व्हायला हवी. तशी ती होत नाही, याचाच अर्थ हेगल–मार्क्स–एंगल्स तर्कशास्त्राची परिभाषा नको तेथे वापरीत तर आहेतच, पण ती जितकी अचूक वापरायला हवी तितकीही ते वापरीत नाहीत. 'फरक' आणि 'विरोध' यांची जी गल्लत ते करतात तसलाच हा प्रकार आहे.'[१२]

'नकरणाच्या नकरणाने पहिल्या गोष्टीचा प्रादुर्भाव होत नाही,' मग पहिल्या नकरणात ज्याला नकार दिला गेला त्याचा प्रादुर्भाव होतो काय? त्याचाही प्रादुर्भाव होत नाही हेच पाध्येंना अभिप्रेत आहे. त्यांची नकाराची धारणाच मुळात उच्छेदवादी (nihilist) आहे. मर्ढेकरांचे सौंदर्य वा लयीचे सूत्र खालीलप्रमाणे मांडले जाते.

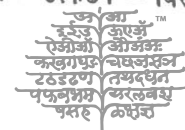
संवाद – विरोध – ताल वा लय.

मार्क्सचे अनित्यतावादाचे सूत्र खालीलप्रमाणे–

थिसिस (वाद) – अँटीथिसिस (प्रतिवाद)– सिंथिसिस (संवाद)

मार्क्सच्या या प्रथम नकारसूत्रात व मर्ढेकरांच्या लयसूत्रात काहीही फरक नाही. मर्ढेकरांनी मार्क्सवादाला कडाडून विरोध केला आणि त्याच्या अनित्यतावादी तर्कशास्त्राच्या प्रथम सूत्रावर आपल्या सौंदर्यशास्त्राची वास्तू उभी केली! मर्ढेकरी नकाराची निष्पत्ती पुनरावृत्तीत होत नाही, निष्पन्न लयीत 'काही जुने असते, काही नवे असते,' असे पाध्ये ठासून सांगतात. याला मार्क्सवादी तत्त्वज्ञानाच्या परिभाषेत विधायक नकार (sublation) म्हणतात. पण, लयीची रूढ पुनरावृत्तीची संकल्पना व पाध्येंची विधायक नकाराची संकल्पना यामधील त्यांच्या मनातील द्वंद्व अजून सुटलेले नाही हे सांगीतिक लयीच्या त्यांच्या खालील विवेचनावरून दिसून येईल.

'...भारतीय संगीत हे मी म्हणतो त्या लयतत्त्वाची पताकाच शोभेल... 'घरंदाज गायकी' या सुप्रसिद्ध ग्रंथाचे लेखक वामन हरी देशपांडे ह्यांनी स्वच्छच लिहून ठेवले आहे की, "एकूण उत्कंठन आणि विसर्जन ज्यामुळे होते तो 'बदल आणि पुनरावृत्ती' सर्व संगीताचे मूळ तत्त्व आहे असे म्हणता येईल. त्यामुळेच गायनाला बंदीश प्राप्त होते व त्यामुळेच त्याची आकृती सिद्ध होते... (भारतीय संगीताच्या) आकृतिधर्माचा एक विशेष असा की, त्यातील ठेक्याच्या प्रत्येक आवर्तनामध्ये दोन प्रकारचे स्वरबंध असतात. एक ध्रुवपद... व दुसरा म्हणजे वेगवेगळ्या स्वरबंधनांनी सारखा बदलत जाणारा, ज्याला 'उपज अंग' असे म्हणतात तो 'स्थिर' किंवा 'constant' असे समजावे, तर दुसऱ्याला 'चल' अथवा 'variable' असे म्हणावे. दर एक आवर्तन बहुश: ह्या दोन्ही स्वरबंधांनी मिळूनच बनलेले असते. त्यातील चलभागात दर एक वेळी वेगवेगळा स्वरबंध योजून 'स्थिर' अशा चिजेच्या तोंडानेच समेवर यायचे असते. या प्रक्रियेमध्ये संगीताच्या सौंदर्यप्रणालीच्या दृष्टीने एक मोठे तत्त्व ग्रथित झाले आहे. ते म्हणजे...... पुनरावृत्तीचे तत्त्व. कोठलीही संपूर्ण गायलेली चीज घेतली, अथवा तिचा आलापी, बोलअंग, बोलतान अथवा तानक्रिया, त्यापैकी कोणताही भाग घेतला, तरी त्या प्रत्येकाला... ठेक्याचे बंधन असतेच व ते प्रत्येक आवर्तन ह्या 'स्थिर' आणि 'चल' अशा दोन्ही प्रकारच्या स्वरबंधांनी मिळूनच झालेले असते. त्यातला जो स्थिर भाग असतो तो तालाच्या दर आवर्तनात पुनरावृत्त होत असतो ... 'ध्रुव' पदाची छाननी केली तर त्यातील अंतर्गत तत्त्व पुन: 'बदल' हेच आहे असे दिसून येईल. कोणत्याही चिजेच्या चार, तीन अथवा अडीच मात्रांच्या चेहऱ्यातील स्वरसमुदायाचे अवयव पाडले तरी असे आढळून येईल की, त्यात येणारा प्रत्येक स्वर हा 'वेगवेगळा' असतो. अथवा एकच स्वर अधिक वेळा आला तर बहुश: वेगवेगळ्या 'तरकीबी'ने येतो... या अनेक बदलांनी, वैविध्यांनी व वैचित्र्यांनी नटलेली अशी जी एक आकृती बनते, तिलाच आपण चिजेचे तोंड अगर चेहरा म्हणतो व त्याचीच पुन:पुन्हा आवृत्ती होत जाते..." महत्वाची गोष्ट म्हणजे मी वर मांडलेल्या सिद्धान्ताप्रमाणेच या स्थिर–चलाच्या तत्त्वाची वामनरावांनी उत्कंठन – विसर्जनाशी





अनुक्रमणिका

(tension-resolution) गाठ घालून दिली आहे ... हे पुस्तक वामनरावांनी लिहिले तेव्हा त्यांच्या मनावर मर्ढेकरांच्या सिद्धान्ताचा प्रभाव असावा. 'साधर्म्य, वैधर्म्य व तोल तिन्ही मिळूनच एक संपूर्ण कायदा झाला असे म्हणायला हरकत नाही,' या त्यांच्या उद्‌गारावरून असे वाटते... वैधर्म्य काय अगर साधर्म्य काय, यांचा कंटाळा न येईल याचा विवेक पाळणे याला ते तोल म्हणतात ...'[३३]

या विवेचनातून खालील मुद्दे निष्पन्न होतात– १) ध्रुव वा स्थिर पदाचे आंतरिक तत्त्व बदल हेच आहे. २) चल वा उपज अंगाचे आदितत्त्वच बदल हे आहे. ३) स्थिर व चल वा साधर्म्य व वैधर्म्य या द्वैताच्या उत्कंठनातून वा विरोधविकासातून एक आवर्तन वा तोल पूर्ण होतो. ४) अशा अनेक आवर्तनांनी वा तोलांनी मिळून एक चीज बनते आणि प्रत्येक पुढचे आवर्तन वा तोल कंटाळा न येईल अशा तऱ्हेने गावा व वाजवावा लागतो.

म्हणजे, प्रत्येक पुढचे आवर्तन वा तोल मागच्या आवर्तन वा तोलाची पुनरावृत्ती असतो, हे विधान चुकीचे आहे. दुसरे म्हणजे, चल हे ध्रुवपदाचे उपज-अंग असते हे विधान नित्य ब्रह्मातून अनित्य जगत् उद्‌भवते या वेदान्ती तत्त्वज्ञानाच्या सूत्राचेच उपज-अंग आहे ! प्रत्येक आवर्तन वा तोल सापेक्ष स्थिर व निरपेक्ष चल या द्वैताच्या विरोधविकासाची फलनिष्पत्ती असते हा संगीताचा पायाभूत अनित्यतावाद या विधानाने बाधित होतो. **प्रत्येक नवे आवर्तन वा तोल जुन्या आवर्तन वा तोलाला विधायक नकार देतो आणि या नकारांच्या नकारांमधून तोल वा लय पुनरावर्तित न होता वातचक्राकार होऊन चिजेचे शिखर गाठते आणि नादब्रह्मात निःशब्द होते.**

समाजवादी लोकशाहीची संकल्पना मार्क्स ते स्तालीन आणि चट्टोपाध्याय ते नंबुद्रिपाद यांनी अशीच पुनरावर्तनाची कल्पिलेली आहे. प्राथमिक साम्यवादी गणसमाजाची समता व लोकशाही सर्वंकष व आदर्श होती, ही संकल्पना मॉर्गनपासून रूढ झाली. स्तालीनने जेव्हा असे म्हटले की, रशियन समाजवादी क्रांतिद्वारे सर्वहारावर्गीय लोकशाहीने भांडवलदारी लोकशाहीचा उच्छेद केला आहे,[३४] तेव्हा त्याला या उच्छेदवादी नकाराच्या निष्पत्तीत उपरोक्त गणतांत्रिक व्यक्तिस्वातंत्र्यविहीन समूहनिष्ठ लोकशाहीच अभिप्रेत होती हे स्पष्ट आहे. भारतीय लोकशाहीचा इतिहासात जो अनित्यात्मक विकास झालेला आहे आणि व्हायचा आहे, त्याचे मानचित्र खालीलप्रमाणे रेखाटता येईल.

१) स्त्रीसत्ताक साम्यवादी गणसमाजाच्या समूहनिष्ठ लोकशाहीला पुरुषसत्ताक दासप्रथाक वर्णसमाजाच्या समूहनिष्ठ लोकशाहीने नकार दिला.

२) दासप्रथाक वर्णसमाजाच्या समूहनिष्ठ लोकशाहीला सामंतप्रथाक जातिसमाजाच्या निमव्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित राजेशाहीने नकार दिला.

३) भारत पराधीन होण्यातून सामंतप्रथाक जातिसमाजाच्या निमव्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित राजेशाहीला निमसामंतप्रथाक वर्गजातिसमाजाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित वसाहतशाहीने नकार दिला.

४) भारत स्वतंत्र होण्यातून निमसामंतप्रथाक वर्गजातिसमाजाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित वसाहतशाहीला निमसामंतप्रथाक वर्गजातिसमाजाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित भांडवलदारी लोकशाहीने नकार दिला.

५) निमसामंतप्रथाक वर्गजातिसमाजाच्या व्यक्तिस्वातंत्र्याधिष्ठित भांडवलदारी लोकशाहीला निमसामंती वर्गजातिसमाजाचा अंत करणाऱ्या व्यक्तिसमूहस्वातंत्र्याधिष्ठित लोकशाही क्रांतीने नकार द्यावा लागेल.

६) समाजवादी क्रांती लगेच मग अवशिष्ट भांडवलदारी वर्गसंबंधांनाही नकार देऊन व्यक्तिसमूहस्वातंत्र्याधिष्ठित लोकशाहीचे सर्वगतीकरण व उन्नयन करायच्या महाप्रयासाला गतिमान करील.

सौंदर्यमीमांसा

पाध्यांचा मार्क्सवादी कलासमीक्षेवर आक्षेप, ती कलाकृतीच्या बाहेरून समीक्षा करण्यावर भर देते, हा आहे–

'... कलेचा आस्वाद लोक घेतात तो मात्र एका निर्हेतुक, केवलास्वादवृत्तीनेच घेतात. किंबहुना अशा प्रकारची वृत्ती धारण केली नाही तर कलात्मक अनुभव येतच नाही. चित्र–शिल्प पाहणाऱ्या अगर





वाङ्मय वाचणाऱ्या सर्वच लोकांची अशी वृत्ती असते असे नाही. टॉल्स्टॉयच्या कादंबऱ्या त्यावेळच्या समाजाची ओळख करून घेण्याच्या दृष्टीने वाचणे शक्य आहे. पण अशा प्रकारे सौंदर्यानंद लाभेल का नाही शंका आहे. कलेचा अगर वाङ्मयाचा संबंध ती निर्माण झाली तेव्हाच्या अगर त्यांचा आस्वाद घेतला जातो तेव्हाच्या समाजरचनेशी जोडणे शक्य आहे. पण तो आस्वादाच्या पातळीवर न जोडता निराळ्या पातळीवर जोडावा लागेल...'[३५]

ते 'विश्वचैतन्यवादी' नसले, तरी 'विश्वसंज्ञावादी' आहेत–

'चेतकांचा प्रतिमारूप गुच्छ व मानवाची संज्ञाशक्ती यांची बोधनेत जी समक्षता घडते ती विश्वाची आदिशक्ती जी ऊर्जा तिचाच विलास असते. मी वैश्विक ऊर्जेबद्दल (cosmic energy) बोलतो आहे, भारतीय विश्वचैतन्यवाद्यांच्या वैश्विक संज्ञाशक्तीबद्दल (cosmic consciousness) अगर वैश्विक आत्म्याबद्दल नव्हे ... आईन्स्टाइनच्या $E = mc^2$ या समीकरणात अभिप्रेत असलेल्या ऊर्जेबद्दल मी बोलत आहे. विश्वाचा पसारा या ऊर्जेचा आविष्कार होय. ... संज्ञाशक्ती हे सुद्धा ऊर्जेचेच रूप ... ऊर्जा मापता येते, संज्ञेचे तसे मापन करता येत नाही ... वैश्विक ऊर्जा ही वैज्ञानिक संकल्पना आहे, तर वैश्विक संज्ञा (आपल्या भारतीय वेदान्ती तत्त्वज्ञानात अभिप्रेत असलेली संज्ञा) ही गूढात्म तत्त्वज्ञानाची संज्ञा आहे."[३६]

या वैश्विक संज्ञाशक्तीचे वा 'आदिशक्ती'चे साक्षात्कार म्हणजे शाश्वत कलाकृती–

'केशवसुतांच्या काव्याचे हे सत्य अवघ्या वाङ्मयसृष्टीला व्यापून राहिले आहे. ... महामानवाचे आदिम आकर्षण, मेथ्यूसेलाचे प्रमाथी स्वप्न, मिल्टॉनिक प्रतिभेची भव्यता, शेक्सपीरियन कल्पनेचा गगनस्पर्श, रामायण-महाभारतांची आदिशक्ती ... आकाशाची नक्षत्रे खुडणारी कालिदासाची प्रतिभा, भवभूतीचा अंतर्मुख आवेग, गटेच्या शैलीचे उसळते चैतन्य, कीट्स्-एलियटच्या प्रतिमांचा नवोन्मेष, दोस्तोयेव्हस्कीची झपाटलेली शैली, हेमिंग्वेच्या शैलीचा आवेग, टॉल्स्टॉयच्या अनुभवाचा आकाशाएवढा आवाका – वाङ्मयसृष्टीचे हे अक्षय चमत्कार एकाच आदिशक्तीचे आविष्कार होत. ...'[३७]

यामुळे कलाकृतीची समीक्षा, वर्णनात्मक भागाचा अपवाद वगळून, कलाकृत्यंतर्गतच होऊ शकते असे ते म्हणतात–

'शुद्ध आस्वाद व समीक्षेला असे (ऐतिहासिक, सामाजिक, विज्ञानात्मक व तत्त्वज्ञानी दृष्टींप्रमाणे) बाहेर पाहण्याचे कारण नसते. ती कलाकृतीचे विश्लेषण करते, तिच्यातील सौंदर्यकारक गुणविशेष तपासते, त्यांची अंतर्मुख गुंफण किंवा रचना पाहते. सौंदर्यात्मक अनुभव येण्याला कारण असलेले सौंदर्यात्मक गुण कोणते आहेत हे पाहण्यासाठी ती प्रथम त्यांचे पृथक्करण करते. हे पृथक्करण झाल्यानंतर त्या गुणविशेषांची बंदीश कशी झाली आहे हे पाहते. कलाकृतीत गुणविशेष (qualities) आणि त्यांचे संबंध (relations) या दोन गोष्टी असतात. बंदीश पाहताना या संबंधांचा विचार करावा लागतो. गुणविशेष आणि संबंध यांच्याबाहेर कलाकृतीत काही नसते. असते ते लेखकाचे आणि रसिकांचे मन. हे मन, हे सौंदर्यकारक गुणविशेष आणि त्यांचे परस्परसंबंध अगर बंदीश यांच्याशी केवलास्वादवृत्तीने भिडले की सौंदर्यात्मक प्रतीती येते ...'[३८]

पाध्येंची केवलास्वादी सौंदर्यसमीक्षा कलाकृतीत वेदान्ती विश्वसंज्ञाशक्तीचा साक्षात्कार शोधत असल्यामुळे तिला शाश्वत भारतीय कलाकृतींतील ब्राह्मणीच कलाकृती दिसतात, अब्राह्मणी नाही. त्यांना कालिदासच का दिसतो, अश्वघोष का नाही, भवभूतीच का दिसतो, शूद्रक का नाही ? या परतत्त्वस्पर्शी कलाविषयक दृष्टिकोणामुळे कलाकृतीचे सौंदर्य हे प्राकृतिक असो की अप्राकृतिक, ते कलाकृतिगतच असते, आणि त्याचा साक्षात्कार जनसामान्यांना नाही तर मोजक्या उच्चभ्रू रसिकांनाच होऊ शकतो, हे रूढ मतही ब्राह्मणी तत्त्वज्ञानाचे आहे. वाचस्पती मिश्र 'तत्त्वकौमुदी'त सांगतो की, तत्त्वज्ञानाचे आकलन नागरगठ्ठ्यांना होऊ शकत नाही.[३९] या उलट, मार्क्सवादाने साम्यवादी समाजात सर्व माणसे रसिक बनायची कल्पना केलेली असल्याने मार्क्सवाद्यांनी कलावंत व रसिक यांच्या द्वैताचा सौंदर्यमीमांसेच्या दृष्टीने दार्शनिक अभ्या-

अनुक्रमणिका

अपवाद वगळता–केला नाही. मार्क्सवाद हे परिपूर्ण तत्त्वज्ञान असल्याने त्याचा विकास संख्यात्मकच होऊ शकतो* आणि तोही लेनिनसारख्यांकरवीच, अशी मार्क्सवाद्यांची ठाम धारणा आहे. त्यामुळे सौंदर्यशास्त्राच्या दार्शनिक मीमांसेचा विकास मुख्यतः मार्क्सवादाबाहेरच झाला. 'समीक्षेची नवी रूपे' मध्ये गंगाधर पाटलांनी सौंदर्यसमीक्षेच्या ज्या मुख्य चार प्रवाहांचे विवेचन केले आहे ते पुढीलप्रमाणे– (१) घटितार्थ– शास्त्रीय व अस्तित्ववादी, (२) संरचनावादी, (३) मानसशास्त्रीय व आदिबंधात्मक, व (४) नवमार्क्सवादी. नवमार्क्सवादी सौंदर्यसमीक्षा जर्मन नाटककार बर्टोल्ड ब्रेशच्या अलिप्ततावादी दृष्टिकोणावर आधारित आहे, आणि त्याचे वेगळेपण लक्षात घेऊनही तो अस्तित्ववादी व आदिबंधवादी दृष्टिकोणांचीच फलश्रुती आहे हे अमान्य करता येणार नाही. अस्तित्ववाद हा मार्क्सवादाचेच एक विकसित रूप असल्याचे जॉ-पॉल-सार्त्र मानीत असला, तरी 'अधिकृत मार्क्सवादी' त्याला व त्याच्या तत्त्वज्ञानाला पाखंडीच म्हणतात.

मानवी मनातील नेणिवेच्या अज्ञात भांडारातून इतिहासपूर्व पुराणकथांच्या साठवलेल्या संस्कारांचे जे आविष्कार कलाकृतीत होतात आणि त्यांचे जे प्रतिसाद रसिकमनात उठतात त्यांचा अभ्यास आदिबंधात्मक समीक्षेने करायचा असतो.[४१] या समीक्षेचा व्याप मर्यादित असल्याने ती सौंदर्यशास्त्राचा एक भाग आहे, सबंध सौंदर्यशास्त्र नाही. म्हणून गंगाधर पाटील सांगतात की, गास्तो बाशेलार् या फ्रेंच तत्त्वज्ञाने आदिबंधात्मक समीक्षेला घटितार्थशास्त्रात समाविष्ट करून घेतले.

घटितार्थशास्त्राचा वा अनुभवशास्त्राचा (Phenomenology) प्रवर्तक एडमंड हुसेर्ल (१८५९–१९३८) हा अध्यात्मवादी तत्त्वज्ञानी होता. त्याच्या अर्थसमक्षतेच्या (intentionality) ज्ञानसिद्धांताने अस्तित्ववादी तत्त्वज्ञान व सौंदर्यमीमांसा हे दोन्ही प्रभावित झालेले आहेत. या समीक्षेनुसार सौंदर्य हे कलाकृतीत बीजरूपात नसून संभाव्यरूपात असते. मार्क्सने क्रयवस्तूतील श्रम मूर्त व्यष्टिश्रम व अमूर्त समष्टिश्रम यांचे द्वैत असल्याचे आणि त्याचे मूल्य अनुक्रमे उपयुक्त मूल्य व विनिमयमूल्य यांचे द्वैत असल्याचे सांगितले आहे. एक क्रयवस्तू दुसऱ्या क्रयवस्तूशी विनिमयसंबंधात आल्यानंतरच पहिली क्रयवस्तू आपले विनिमयमूल्य प्रसवते, असे तो पुढे सांगतो. अनुभववाद सांगतो की, प्रत्येक कलाकृती इंद्रियगोचर मूर्त कलावस्तू (art object) व रसिकसापेक्ष अमूर्त सौंदर्यवस्तू (aesthetic object) या द्वैताने बनलेली असते. रोमान इनगार्डेनच्या मते या दोन पक्षांची मूल्यरूपे अनुक्रमे कलामूल्य व सौंदर्यमूल्य ही आहेत. रसिकाशी समागम होताच कलावस्तू आपले सौंदर्यमूल्य प्रसवते.

'...कलाकृतीचा विशेष असा आहे, की त्यांच्या प्राथमिक स्तरावरील या (इंद्रियगोचर, प्रत्यक्षवर्ती) गुणलक्षणांमुळे (प्राकृतिक वस्तूप्रमाणे) कलाकृतीचे अस्तित्वरूप सामग्र्याने व पूर्णांशाने सिद्ध होत नाही... कलाकृतीला साकार व संघटित करणाऱ्या घटकगुणांपैकी काही घटकगुण हे कलाकृतीच्या शरीररूपात प्रत्यक्षवर्ती असतात, तर काही घटकगुण तिच्या ठायी केवळ संभवगर्भ अशा प्रसवक्षम अवस्थेत (potential) नांदत असतात... कलाकृतीच्या शरीरात सौंदर्यवस्तू बीजरूपाने वा कारणरूपाने जन्मतःच वास्तव्य करीत नाही... त्यांच्या निर्मितीसाठी, त्यांना प्रत्यक्षगत करण्यासाठी, स्वेतर अशा दुसऱ्या कर्त्याची म्हणजेच कल्पक रसिकाची गरज असते. कलाकृतीची ही एक जीवधर्मीय गरज असते... कलाकृतीकडून मिळणाऱ्या सादप्रतिसादांनी प्रभावित होऊन तो तिच्या 'रिक्त', 'उणीवयुक्त' अशा संरचनेमध्ये सौंदर्यपूर्ण अर्थाशय भरू लागतो ...म्हणून सौंदर्यवस्तू ही त्या दोघांचे एक अपत्य आहे, एक नवनिर्मिती आहे...'[४२]

हुसेर्लचा अध्यात्मवाद ज्ञेय वस्तूच्या (physical object) अज्ञेयतेवर व वस्तू ही तिच्या जाणिवेतच अस्तित्वात येते या सूत्रावर अधिष्ठित

* एंगल्सने मात्र सांगून ठेवले आहे– ..."निसर्गविज्ञानातील प्रत्येक मन्वंतरवादी शोधाबरोबर सुद्धा ["मानवसमाजाच्या इतिहासाचा तर प्रश्नच नाही") भौतिकवादाला आपले रूप (form) बदलावे लागते. ..."[४०]

आहे, तर त्याचे शुद्ध तर्कशास्त्र ज्ञेय वस्तू व अर्थरूप वस्तू (intentional object) यांच्या अनित्यात्मक द्वैताविष्कारावर उभे आहे.'[१३] अनुभववादाची अध्यात्मवादी करवंटी फेकून दिली, तर राहिलेला सौंदर्यशास्त्राचा गाभा हा वैज्ञानिक आहे. **सम्यक् कलासमीक्षेसाठी मार्क्सवादाने एकांगी प्रतिबिंबवादाचा त्याग केला पाहिजे आणि अनुभववादी सौंदर्यशास्त्राचा अनित्यात्मक भौतिकवादी गाभा स्वीकारून केवलास्वादवादाचा सामना केला पाहिजे.**

सौंदर्य व स्वातंत्र्य

सार्त्रच्या मते कलाकृती ही प्राकृतिक वस्तूंप्रमाणे जड नसून कलावंताच्या कल्पनाशील संज्ञेची संज्ञास्वरूप प्रतिमा आहे; पण, तिला तिच्या 'अस्तित्वाचे' प्राणतत्त्व असलेली सौंदर्यवस्तू प्रसवण्यासाठी रसिकाच्या संज्ञेशी समागमाची गरज असते. मानवी अस्तित्वाचे सत्तत्त्व स्वातंत्र्य कसे आहे हे सार्त्रने त्याच्या सौंदर्यमीमांसेद्वारे दाखवले आहे.

'... मानवी संज्ञा स्वतःला अभिप्रेत असलेली 'अर्थरूप वस्तू' आपल्या स्वतंत्र कृतीने प्रत्यक्षात आणू शकते. आपल्या स्वतंत्र कृतीबरोबर आपले 'स्वातंत्र्य' व 'अस्तित्व' जन्मास घालते. कलाकृती संज्ञास्वरूप आहे. परंतु तिला स्वतंत्र कृती करता येत नाही ... असा अंतर्विरोध कलाकृतीच्या अस्तित्वाच्या मुळाशी नांदत असतो; आणि म्हणून ती रसिकाच्या स्वातंत्र्याला आवाहन करते; त्याच्याकडून स्वतंत्र कृतीची अपेक्षा करते.

'दुसऱ्याच्या संज्ञेच्या, रसिकाच्या स्वतंत्र कृतीद्वारे ती आपले 'सौंदर्य' व 'स्वातंत्र्य' प्रत्यक्षात आणते.'[१४]

स्व + तंत्र म्हणजे स्वतः शेती करणारा. १.४.५४ या पाणिनीय सूत्रानुसार कर्ता क्रिया करायला स्वतंत्र असल्याने त्याला प्रथमा विभक्ती होते. स्वतंत्र कुरू हे कर्ता विदुराकरवी कृषिदासांकडून शेतीकाम करवून घेत असत, असे महाभारत व विधुर जातक सांगतात. दासप्रथाक समाजात कर्ता परतंत्र झालेला आहे. या प्रयोज्य दासकर्त्याला विभक्ती तृतीया होते, असे महाभाष्य सांगते.[१५] स्वातंत्र्याचा प्रश्न समाजातून भाषेत व भाषेतून तत्त्वज्ञानात आला – दुःखमुक्ती म्हणजे स्वातंत्र्य ! समाजवादी क्रांतीतून 'दुःखमुक्ती' झाल्यानंतर स्वातंत्र्य सर्वंगत व सर्वंकष करण्यासाठी तो प्रश्न आता सौंदर्यशास्त्रात अवतरलेला असून नवजीवनाचे सत्तत्त्व बनलेला आहे. मानवी स्वातंत्र्याचा व त्याच्या सौंदर्याचा हा अनित्यात्मक व ऐतिहासिक भौतिकवाद आहे !

संदर्भ—

१. प्रा. पी. व्ही. बापट (सं), २५०० ईअर्स ऑफ बुद्धिझम, पा. VII.
२. उक्त, मानव आणि मार्क्स, पा. I
३. उक्त, पा. १५४.
४. उक्त, सौंदर्यानुभव, पा. ६–१०.
५. उक्त, मानव आणि मार्क्स, पा. १५०–१५१.
६. बा. गं. टिळक, श्रीमद्भगवद्गीतारहस्य, पा. ९८.
७. ए. व्ही. ॲनिकिन, ए सायन्स इन इट्स यूथ, पा. २४, ६२–६५, २०७ २२८–२२९.
८. प्रभाकर पाध्ये, उक्त, पा. १६०–१६१
९. कार्ल मार्क्स, कॅपिटल, खं. ३, पा. ३७६.
१०. उक्त, पा. ३७०
११. ए. व्ही. ॲनिकिन, उक्त, पा. ३१३.
१२. प्रभाकर पाध्ये, सौंदर्यानुभव, पा. ११९.
१३. उक्त, मानव आणि मार्क्स, पा. १०१–१०२.

अनुक्रमणिका





१४. उक्त, सौंदर्यानुभव, पा. १९९; मानव आणि मार्क्स, पा. १५८–१५९
१५. वाचस्पति गैरोला (सं.), कौटिलीय अर्थशास्त्रम्; पा. १०–१५,२४.
१६. प्रभाकर पाध्ये, उक्त, पा. १४९–१५०.
१७. उक्त, पा. १५८–१५९.
१८. उक्त.
१९. उक्त, पा. १७८.
२०. ई. व्ही. इल्येन्कोव्ह, डायलेक्टिकल लॉजिक, पा. ३०२.
२१. प्रभाकर पाध्ये, उक्त, १७८–१७९.
२२. वसंत दावतर (सं.), मराठी टीका, पा. ११०–१११.
२३. धर्मेंद्रनाथ शास्त्री, क्रिटिक ऑफ इंडियन रिॲलिझम, पा. १८९.
२४. जगदीश काश्यप व भिक्षुधर्मरक्षित (हिंदी अनु.) संयुत्त–निकाय, दूसरा भाग, पा. ७२२.
२५. सूर्यनारायण चौधरी (सं.), बुद्धचरित, प्रथम भाग, पा. १४५.
२६. फ्रेडरिक एंगल्स, डायलेक्टिक्स ऑफ नेचर, पा. ५१
२७. द सेक्रेड बुक्स ऑफ द ईस्ट, खं. XLIII, पा. ३६६–३६७.
२८. ई. व्ही. इल्येन्कोव्ह, उक्त, पा. १८९–१९३.
२९. कार्ल मार्क्स, उक्त, खं. १, पा. ४८–७०.
३०. वेदिक इंडेक्स, खं. १, पा. ४७२; खं. २, पा. ३१७, ३३१–३३२.
३१. डी. डी. कोसंबी, मिथ ॲंड रिॲलिटी, पा. ५०.
३२. प्रभाकर पाध्ये, मानव आणि मार्क्स, पा. १८१–१८२.
३३. वसंत दावतर (सं), उक्त, पा. १२०–१२१.
३४. जे. व्ही स्तालीन, प्रॉब्लेम्स ऑफ लेनिनिझम, पा. १४.
३५. प्रभाकर पाध्ये, उक्त, पा. १८८–१८९.
३६. उक्त, सौंदर्यानुभव, पा. ७२.
३७. उक्त, पा. ७८–७९.
३८. उक्त, पा. ३०१.
३९. गंगानाथ झा (सं.), द तत्त्वकौमुदी, पा. ३५.
४०. फ्रेडरिक एंगल्स, उक्त, पा. १६.
४१. गंगाधर पाटील, समीक्षेची नवी रूपे, पा. ६७–७३.
४२. उक्त, पा. ४–६.
४३. उक्त, पा. ७–८.
४४. उक्त, पा. ९.
४५. महामहोपाध्याय वासुदेवशास्त्री अभ्यंकर (सं.), व्याकरण–महाभाष्य, भाग दुसरा, पा. १८४–१८६.

अनुक्रमणिका

म. अ. मेहेन्दळे

मित्र (वेद) आणि मिथ्र (अवेस्ता)

ऋग्वेदात 'आदित्य' ह्या नावाने ओळखला जाणारा अेक देवतांचा समूह आहे. ह्या समूहात मित्र व वरुण ह्या दोन देवतांचा समावेश आहे. किंबहुना, मित्र व वरुण हे दोघे आदित्यमंडळातले प्रमुख देव मानले गेले आहेत. हे दोघे परस्परांशी अतिशय संबद्ध आहेत. त्यांच्यात असलेला अेक प्रकारचा अेकजिनसीपणा त्यांच्या वारंवार येणाऱ्या अेकत्र उल्लेखाबरोबरच त्यांच्या नावांचा जो 'मित्रावरुणा' हा देवताद्वंद्व समास आढळतो त्यातही प्रतिबिंबित झाला आहे.

ऋग्वेदातील इतर देवतांप्रमाणे मित्र हीदेखील निसर्गात दृग्गोचर होणारी कोणती तरी देवता असली पाहिजे असे बराच काळपर्यंत मानले जात होते. त्याप्रमाणे मित्र म्हणजे सूर्य ही कल्पना बरीचशी ग्राह्य मानण्यात येत असे. आपल्याकडे ही कल्पना फार प्राचीन काळी संमत झाली होती. निरुक्तात 'मित्र' शब्दाची व्युत्पत्ती देताना यास्काने 'मित्रः प्रमीतेस्त्रायते, संमिन्वानो द्रवतीति वा, मेदयतेर्वा' (१०.२१) असे म्हटले आहे. ह्यावर भाष्य करताना 'प्रमीतिः प्रमरणं ततः सर्वलोकं त्रायते वर्षद्वारेण। समन्ततो मिन्वान उदकेन द्रवत्यन्तरिक्षलोके, सर्वं ह्यसावुदकेन स्नेहयति' असा सूर्यपर अर्थ दुर्गाचार्यांनी केला आहे. सायणाचार्यांनी (ऋ. ३.५९.१) यास्काने दिलेली पहिली व्युत्पत्ती ग्राह्य मानली आहे, पण तिचा अर्थ दुर्गाने केला त्या पेक्षा निराळा केला आहे. तरी सायणाचार्यांचा निष्कर्ष मित्र म्हणजे सूर्य असाच आहे (प्रकर्षेण सर्वैर्मीयते ज्ञायते तथा सर्वान् वृष्टि-प्रदानेन त्रायत इति मित्रो वा सूर्यः)

अवेस्तातील देवतावाचक 'मिथ्र' हा शब्द संस्कृत मित्र शब्दाचा समरूप असल्यामुळे संस्कृत मित्र म्हणजे जर सूर्य तर अवेस्तातील मिथ्र हा देखील सूर्यच असला पाहिजे असे एके काळी मानण्यात येत असे. प्राचीन इराणी मिथ्र शब्दाचे अर्वाचीन फारसी भाषेतले रूप 'मिहिर' असे आहे. आणि 'मिहिर' शब्दाचा अर्थ सूर्य असल्यामुळे प्राचीन मिथ्र शब्दाचा अर्थ सूर्यच असला पाहिजे ह्या मताला भारतीय परंपरेप्रमाणे इराणी परंपरेतही आधार सापडत असे.

फार पूर्वीपासून चालत आलेल्या ह्या समजुतीचा निरास करून मित्रदेवतेविषयी अेक अगदी नवी उपपत्ती फ्रेंच भाषाशास्त्रज्ञ प्रा. मेय्ये (A. Meillet) यांनी १९०७ साली सुचविली आणि आज ती अगदी सर्वमान्य झाली नसली तरी बऱ्याचशा विद्वानांना ती मान्य आहे. Journal Asiatique ह्या फ्रेंच नियतकालिकाच्या १९०७ सालच्या खंडात प्रा. मेय्ये यांनी Le Dieu Indo-Iranien Mitra ह्या विषयावर अेक लेख प्रसिद्ध केला आणि त्यात भारती-इराणी मित्र ही अेक सूर्यदेवता नसून ती अेक संधिदेवता (God Contract) आहे, ती अेक अमूर्त देवता (abstract deity) असून तिला निसर्गातले सूर्यासारखे कोणतेही अधिष्ठान नाही, असे मत मांडले. 'मिथ्र' हा शब्द अवेस्तात सामान्यनाम आणि विशेषनाम अशा दोन्ही प्रकारे उपयोगात असलेला आढळतो. मिथ्र ह्या सामान्य-नामाचे जे वाक्प्रयोग अवेस्तात आढळतात त्या वाक्यांची संस्कृत रूपांतरे केल्यास ती अशी होतील:– 'मित्रं मा हन्याः' (यश्त १०.२), 'ये मित्रं न अभिद्रुह्यन्ति' (१०.३) इत्यादी. त्याचप्रमाणे 'मिथ्र' शब्दाचा जिथे विशेषनाम म्हणून उपयोग आढळतो त्या वाक्यांचे संस्कृत रूपांतर केल्यास ती अशी होतील :– 'आशु-अश्व्यं ददाति मित्रः' (१०.३), 'मित्रं उरुगव्यूतिं यजामहे' (१०.४) इत्यादी.

वरीलसारख्या वाक्यांतून 'मिथ्र' शब्दाचा जेव्हा सामान्यनाम म्हणून उपयोग होतो तेव्हा त्या शब्दाचा अर्थ 'संधि' (contract) असा असतो हे अभ्यासकांच्या पूर्वीच लक्षात आले होते. परंतु त्या शब्दाचा जेव्हा विशेषनाम म्हणून उपयोग होतो तेव्हा त्याचा अर्थ 'सूर्य' असे मानले जात असे. मेय्येंच्या उपपत्तीचे वैशिष्टय असे की, त्यांनी मिथ्र ह्या सामान्य नामाच्या आधारे मिथ्र ह्या विशेषनामाने संधिदेवतेचा बोध होतो असे सुचविले. जसे सत्य ह्या अमूर्त कल्पनेला कोणी देव मानावे, तसेच संधी ह्या अमूर्त कल्पनेला भारती-इराणी लोकांनी पुरुषाचा आकार असलेला देव मानले होते– The Indo-Iranian god Mitra is a Contract personified– असे त्यांचे म्हणणे आहे. मित्र-मिथ्र ही संधि-देवता मानणे ह्याचा अर्थ असा की, ज्या दोन पक्षांनी अेकमेकांशी संधी केला असेल त्यांच्या वागण्यावर लक्ष ठेवणारी, ते दोन पक्ष केलेला संधी नीट पाळत आहेत की नाहीत ते पाहणारी, आणि ते पाहून संधी पाळणाऱ्यांना चांगले फळ देणारी पण तो मोडणाऱ्यांना कठोर शासन करणारी ती देवता होती.

मित्र देवतेचा संधी अथवा कराराशी संबंध असल्याचे काही पुरावेही उपलब्ध आहेत. (१) इ. स. पूर्व चौदाव्या शतकात हिटाइट राजाचा मितानीच्या राजाशी जो संधी झाला त्यावर ज्या अनेक हुरी देवतांची नावे आहेत त्यांत अगदी शेवटी १०५ पासून १०८ स्थानांवर मित्र, वरुण, इन्द्र व नासत्यांचा साक्ष म्हणून बोलावलेल्या देवतांत उल्लेख आहे. (२) युद्ध सुरू झाले असता ज्याला संधी करण्याची इच्छा झाली आहे त्याने मित्रदेवतेला उद्देशून श्वेत पशु द्यावा (मैत्रं श्वेतमालभेत संग्रामे संयत्ते समयकामः) असे तैत्तिरीय संहितेत (२.१.८.४) वचन आहे (३) पालि भाषेत वेस्सन्तर जातक नावाची एक कथा आहे. तिचे सोग्डिअन (Sogdian) नावाच्या मध्य-इराणी भाषेत भाषांतर झाले आहे. ह्या कथेतील वर्णनाप्रमाणे सुदाशन नावाचा राजपुत्र सर्वस्वाचा त्याग करून पत्नी मन्द्रीसह अरण्यात जातो. त्याच्या त्यागाची परीक्षा पाहण्यासाठी देवेश वृद्ध ब्राह्मणाचे रूप घेऊन त्याच्याकडे जातो आणि मन्द्रीची याचना करतो. राजपुत्र मन्द्रीलाही देऊन टाकण्यास तयार होतो. त्याच्या ह्या स्वार्थत्याग करण्याच्या तयारीनेच देवेशाला संतोष होतो. परंतु देवेशाला अशी चिंता वाटते की, एखादा खरोखरीचा ब्राह्मण जर राजपुत्राकडे मन्द्रीला मागायला आला तर त्याला ती तो देऊन टाकील. म्हणून आपले खरे रूप प्रगट न करता देवेश राजपुत्राला म्हणतो, "मी दूरदेशी जात आहे. तिथून परत येईपर्यंत तू मन्द्रीला आपल्याजवळ न्यास म्हणून ठेव." राजपुत्राने ते मान्य केल्यावर त्याच्याजवळ मन्द्रीला न्यास म्हणून ठेवण्याचे काम देवेशाने ज्या देवतांच्या साक्षीने केले त्यांत मिथ्राचा उल्लेख आहे. वेस्सन्तर जातकाच्या ह्या सोग्डिअन भाषेतील रूपांतरात राजपुत्र आणि देवेश यांच्यातील करार मिथ्राच्या साक्षीने होत असल्यामुळे मिथ्राचे संधिदेवता–म्हणजे संधीचे पावित्र्य जपणारी देवता– हे रूप त्यात स्पष्टपणे दिसते.[१]

प्रो. मेय्ये यांच्या मित्रविषयक ह्या नव्या उपपत्तीला जर्मन वेदाभ्यासक प्रो. ल्यूडर्स (Lueders) व प्रो. थीम (Thieme) ह्या दोघांनी पाठिंबा दिला आहे. तसे करताना प्रो. ल्यूडर्स यांनी प्रो. मेय्ये यांच्यापुढे अेक पाऊल टाकले. मित्र ही जर मुळात अेक अमूर्त कल्पना होती, तर मित्राशी अत्यंत जवळचा संबंध असलेल्या वरुणदेवतेतसुद्धा मुळातली अेक अमूर्त कल्पना देवपणाने साकारली आहे, असे त्यांचे प्रतिपादन आहे. मित्र ही जशी संधिदेवता तशी वरुण ही शपथदेवता (Oath God) असे ते मानतात.

मित्र व वरुण यांच्यातील अेकंदर कल्पनासाम्यामुळे त्यांचा स्वभाव व कार्यही समान असल्याचे मानण्यात येते. परंतु फ्रेंच पंडित द्युमेझील (Dumézil) यांचे मत निराळे आहे. Mitra–Varuṇa ह्या त्यांच्या पुस्तकाची पहिली आवृत्ती १९४० साली व दुसरी आवृत्ती १९४८ साली प्रसिद्ध झाली. मित्र

१. मात्र पालि भाषेतील वेस्सन्तर जातकात मन्द्रीला मित्राच्या साक्षीने वेस्सन्तराजवळ ठेवल्याचा उल्लेख नाही.

व वरुण ह्या देवतांत साम्य नसून उलट वैदिक वाङ्मयात त्या दोन देवतांत स्पष्ट विरोध आढळत असल्याचे त्यांचे मत त्यांनी वरील पुस्तकात मांडले. त्यांचे म्हणणे असे की, यजुर्वेद संहिता व ब्राह्मण-ग्रंथांत मित्र व वरुण यांच्यातील वैधर्म्य स्पष्ट करणारी वाक्ये आढळतात. उदाहरणार्थ, तैत्तिरीय संहितेत 'मित्रो अहरजनयद् वरुणो रात्रिम्' म्हणजे 'मित्राने दिवस निर्माण केला, वरुणाने रात्र' (६. ४. ८. ३) असे वाक्य आहे. त्याला अनुलक्षून तैत्तिरीय ब्राह्मणात 'मैत्रं वा अहः वारुणी रात्रिः' म्हणजे 'दिवस मित्राचा, रात्र वरुणाची' (१. ७. १०. १), किंवा ऐतरेय ब्राह्मणात 'अहर्वै मित्रो रात्रिर्वरुणः' म्हणजे 'मित्र हा दिवस, वरुण ही रात्र' (४. १०. ९) अशी वचने आढळतात. वरील वाक्यांत मित्र व वरुण यांच्यातील वैधर्म्य दिवस व रात्र ह्या परस्परभिन्न नैसर्गिक घटनांशी त्यांचा असणारा संबंध सांगून दाखविले आहे.[२] हे वैधर्म्य आणखीही अेका प्रकारे सांगितले आहे. जी गोष्ट स्वतः होऊन घडते ती मित्राची, जी मुद्दाम घडवून आणावी लागते ती वरुणाची. यज्ञात मित्रासाठी अश्वत्थवृक्षाच्या फांदीचे पात्र करायचे असते. हे सांगताना शतपथ ब्राह्मण म्हणतेः 'वरुण्या वा एषा या परशुवृक्णा । अथैषा मैत्री या स्वयंप्रशीर्णा । तस्मात्स्वयंप्रशीर्णायै शाखायै मैत्रं पात्रं करोति' म्हणजे 'जी (फांदी) कुऱ्हाडीने तोडली ती वरुणाची. जी आपोआप तुटली ती मित्राची. म्हणून आपोआप तुटलेल्या फांदीचे पात्र मित्रासाठी तो करतो' (५. ३. २. ५). असेच लोण्याच्या बाबतीत सांगितले आहे. जे लोणी न घुसळता वर येते[३] ते मित्राचे, आणि जे घुसळून काढले जाते ते वरुणाचे ('वरुण्यं वा अेतद् यन्मथितम् । अथैतन् मैत्रं यत्स्वयमुदितम् । ५.३.२.६). सर्वत्र निखालस वैधर्म्य असत नाही, काही ठिकाणी वैचित्र्य, जसे 'मैत्रं वै शृतं, वारुणं प्रतिधुक्' म्हणजे 'जे उकळवलेले दूध ते मित्राचे, जे ताजे काढलेले निरसे दूध ते वरुणाचे' (काठक संहिता २७.४), तर काही ठिकाणी साधी भिन्नताही असते. जसे 'ब्रह्म वै मित्रः, क्षत्रं वरुणः (मैत्रायणी संहिता ४.५.८).

यजुर्वेदपरंपरेत मित्र व वरुण यांच्यात आढळणारे हे वैधर्म्य क्वचित ऋग्वेदातही आढळते असे प्रो. द्युमेझील यांचे मत आहे. 'त्वया ह्यग्ने वरुणो धृतव्रतो मित्रः शाशद्रे अर्यमा सुदानवः' (ऋ. १. १४१.९) ह्या ऋग्वेदातील ऋचेत प्रो. द्युमेझील यांच्या मते वरुण हा धृतव्रत तर मित्र (व अर्यमन्) हा सुदानु (चांगला पाऊस देणारा) असल्याचे म्हटले आहे. ह्या ऋचेतील 'धृतव्रत' ह्या विशेषणावरून वरुण हा कठोर स्वभावाचा तर 'सुदानु' ह्या विशेषणावरून मित्र हा कनवाळू असल्याचे प्रो. द्युमेझील यांनी ठरवले आहे.

वरील प्रकारच्या उल्लेखांवरून मित्र व वरुण यांच्यात जो स्वभावाच्या दृष्टीने विरोध प्रो. द्युमेझील यांना जाणवतो तो त्यांनी पुढील प्रकारे व्यक्त केला आहे : मित्र हा समंजस, स्वच्छ, शांत, कृपाळू व ब्रह्मधर्मी [raisonnant (reasonable), clair (clear), réglé (steady), calm (composed), bienveillant (benevolent), sacerdotal (priestly)]; तर वरुण हा आक्रमक, अस्पष्ट, उतावळा, उग्र, भीतिप्रद व क्षत्रधर्मी [assaillant (assailing), sombre (dark), inspiré (prompt), violent (fierce), terrible (dreadful), guerrier (warlike)] असा आहे.[४]

ह्या वर्णनावरून असे दिसते की, प्रो. द्युमेझील यांना मित्र हा शांत, संयमी, कुणी कराराचा भंग केला तरी त्याला लगेच शिक्षा न करता कनवाळू-

२. हे वैधर्म्य 'यच्छीतं तेन मैत्रं, यत्तप्तं तेन वारुणम् (मै. सं. ४. ५. ८) अशा वाक्यांतही आढळते.

३. दही रवीसारख्या उपकरणाने न घुसळता त्यातून लोणी आपोआप काढण्याचा प्रकार असा सांगितला आहे : दही एका चर्मपात्रात ओतून ते पात्र रथाला बांधायचे आणि रथ पळवायचा. ह्या क्रियेने जे लोणी वर येते ते आपोआप निघाले असे समजायचे.

४. Mitra-Varuṇa, 1948, p. 85.

अनुक्रमणिका

पणे क्षमा करणारा, तर वरुण हा रागीट, उतावळा, कोणी पापकर्म केले तर त्याला क्षमा न करता ताबडतोब कठोर शिक्षा करणारा असा अभिप्रेत आहे. परंतु खरे म्हणजे मित्र व वरुण यांच्यातील वैधर्म्य इतक्या ठळकपणे वेदांत कुठेही आढळत नाही. काही वाक्यांत त्यांच्यात भेद असल्याचे दाखवले आहे खरे; परंतु त्यात प्रो. द्युमेझील यांनी ह्या देवतांची परस्परविरोधी चित्रे रंगविण्यासाठी जे भडक रंग वापरले आहेत ते आढळत नाहीत.

प्रो. थीम यांना वरुण-मित्र यांच्यातील विरोधाचे प्रो. द्युमेझील यांनी घडविलेले दर्शन मुळीच मान्य नाही. प्रो. द्युमेझील यांच्या मताचा त्यांनी आपल्या Mitra and Aryaman (१९५८) ह्या पुस्तकात चांगला परामर्श घेतला आहे. ऋग्वेदापुरते तर ते म्हणतात की, ' There is not even difference, where could be opposition ? ' (पृ. ९). त्याचे कारण असे की, ऋग्वेदात मित्र व वरुण यांचा स्वभाव अगदी सारखा सांगितला आहे. दोघेही कराराचे वा शपथेचे पालन करणाऱ्यांना सुख देणारे, तर अपराध्यांना शासन करणारे आहेत. मित्रसूक्तात (ऋ. ३.५९) मित्राच्या सुमतीचा उल्लेख आहे, तर वरुणदेखील ऋषीचा सखा असू शकतो (ऋ. ७.८६.४; ७.८८.५)[५]. कोणी अपराध केला तर मित्र त्याच्यावर वरुणाप्रमाणेच रागावू शकतो, हे ' मा हेळे भूम वरुणस्य वायोर्मा मित्रस्य प्रियतमस्य नृणाम् ' (ऋ. ७.६२.४) ह्या वाक्यावरून स्पष्ट दिसते. चूक केली नाही तर दोघेही रागावत नाहीत (अहृणीयमाना ऋ. ५.६२.६), पण केलीच तर क्षमा दोघांचीही मागावी लागते (ऋ. २.२७.१४). पाप केल्यानंतरही क्षमेस योग्य कोणी असला तर वरुण क्षमा करण्याची शक्यता आहे हे ' यो मृळयाति चक्रुषे चिदागः ' (ऋ ७.८७.७) ह्यावरून उघड होते. ह्यामुळे मित्र व वरुण यांच्यात ऋग्वेदात कुठलाही विरोध आढळत नाही हे प्रो. थीम यांचे प्रतिपादन पटण्यासारखे आहे.[६]

मित्रदेवतेची उपासना बरीच प्राचीन असली पाहिजे, हे निर्विवाद आहे. ऋग्वेदातील मित्र व अवेस्तातील मिथ्र या देवतांच्या नामाभिधानात तसेच स्वरूपात अत्यंत साम्य असल्यामुळे ह्या देवतेची पूजा भारत-इराणी संयुक्त काळाइतकी म्हणजे कमीतकमी इ. स. पूर्व २००० ते १८०० वर्षे इतकी तरी ती प्राचीन असली पाहिजे हे उघड आहे. दोन पक्षांनी एकत्र येऊन केलेल्या संधीत जी कल्पना समाविष्ट आहे तिला देवता मानून तिची पूजा इतक्या प्राचीन काळी होऊ लागली होती व तिला आहुती मिळत होती. त्या लोकांनी कराराचे महत्त्व ओळखले होते आणि दिलेला शब्द पाळला पाहिजे, अशी त्यांची भावना होती. परंतु मानवी स्वभावास अनुसरून कोणी करारभंग करणे शक्य आहे म्हणून केलेल्या करारावर लक्ष ठेवणाऱ्या देवतेची त्यांना आवश्यकता भासली. इ. स. पूर्व १४ व्या शतकात मितानीच्या राजाने हिटाइट लोकांच्या राजाशी केलेल्या संधीवर साक्षीला बोलावलेल्या चार वैदिक देवतांत मित्राचा प्रथमस्थानी उल्लेख आहे.

इ. स. पूर्व सातव्या शतकात झरथुश्त्राने ज्या नव्या धर्माची शिकवण लोकांना दिली, त्यात त्याने अहुर मज्दा हा अेकच देव मानला. त्यामुळे अर्थातच त्याच्या शिकवणीत परंपरेने आलेल्या मित्रादी देवतांना स्थान मिळाले नाही. अवेस्ताच्या जुन्या भागात–गाथांत–मिथ्राचा उल्लेख नाही. तसेच इ. स. पूर्व सहाव्या शतकाच्या अखेरीस आणि पाचव्या शतकाच्या प्रारंभी होऊन गेलेल्या पहिल्या डरायसच्या (Darius I) प्राचीन फारसी शिलालेखांतही

५. स्तोतारं ...... सखायम्; क्व त्यानि नौ सख्या बभूवुः ।

६. प्रो. कयपर (Kuiper) यांना मात्र मित्र ही संधिदेवता व वरुण ही शपथदेवता असल्याचे मान्य नाही. त्यांच्याही मते त्या दोन देवतांत विरोध आहे. " Now Varuṇa may be defined as the personification of the regressive force of the nether world...and Mitra as the corresponding progressive force " Indo-Iranian Journal, खंड ५, पृ. ४६.

(Old Persian Inscriptions) मिथ्राचा उल्लेख नाही.

मिथ्रयश्त (यश्त १०)

परंतु अवेस्तात जो गाथोत्तर भाग आहे त्यात मिथ्राची स्तुती असलेले अेक बरेच मोठे सूक्त (यश्त १०) आहे. ह्या यश्ताचा काळ इ. स. पूर्व पाचव्या शतकाचा उत्तरार्ध मानला जातो. म्हणजे झरथुश्त्राने सुरू केलेल्या नव्या धर्मात त्याच्या मृत्यूनंतर काही वर्षांतच मिथ्राला व इतर देवतांना पुन्हा स्थान मिळाले असले पाहिजे, हे उघड आहे.[७] ह्यावरून असे दिसते की, ह्या देवतांचा जनमनावर इतका पगडा होता की, झरथुश्त्राच्या अनुयायांना त्यांना पूजेअर्चेच्या बाहेर ठेवणे शक्य झाले नसावे. काही अवेस्ताभ्यासकांना असे वाटते की, हे अेवढे मोठे धाडस झरथुश्त्राच्या अनुयायांनी स्वत: केले नसावे. त्यांच्या मते ही घटना प्रथम पश्चिम इराणात पर्शिआच्या दरबारातील पुरोहितांनी घडवून आणली आणि मग तिचा पूर्व इराणात प्रसार झाला. ते कसेही असले, तरी हे एकदा घडून आल्यावर मात्र मिथ्रादी देवतांना धर्मात योग्य स्थान मिळावे म्हणून झरथुश्त्राच्या अनुयायांनी अवेस्ता भाषेत त्या देवतांना उद्देशून सूक्ते रचली. मिथ्रयश्तच्या पहिल्या मंत्रातच खुद्द अहुर मज्दाने मिथ्राची उत्पत्ती केली आणि त्याला स्वतःच्या बरोबरीने यजनीय व शंसनीय मानले असे म्हटले आहे. ह्या मिथ्रयश्तच्या रचनाकाळानंतर मिथ्राचे स्थान झरथुश्त्रीधर्मात पक्के झाले असले पाहिजे.

ऋग्वेदातील जसे मित्रसूक्त (३.५९) तसे हे अवेस्तातील मिथ्रयश्त आहे. पण ऋग्वेदसूक्ताच्या मानाने ते बरेच मोठे आहे. ह्या यश्तात प्राचीन इराणी लोकांच्या कराराविषयी आणि करारावर देखरेख ठेवणाऱ्या देवतेविषयी कोणत्या कल्पना होत्या ह्याविषयी माहिती मिळते. ह्या दोन सूक्त-यश्तांत बरेच साम्य आढळत असल्याचे प्रो. थीम यांनी त्यांच्या वर उल्लेखिलेल्या पुस्तकात दाखविले आहे.

करारविषयक प्रस्तुत यश्ताची मुख्य शिकवण अशी की, केलेला करार कोणत्याही परिस्थितीत मोडू नये (१०.२). एखाद्यास असे वाटेल की, सज्जनाशी केलेला करार तेवढा पाळावा, पण दुर्जनाशी केलेला करार मोडायला हरकत नाही; तर तसे ते नाही. करार हा कोणाशीही झालेला असो, त्याचे पावित्र्य सर्वत्र सारखेच असते (१०.२). संधिदेवतेला कोणी फसवण्याचा प्रयत्न करू नये. कारण मिथ्र कधी फसवला जात नाही. मिथ्र हा अनभिद्रुग्ध[८] (१०.५), अदभ्यमान[८] (१०.२४), सर्व जाणणारा (१०.२४), आणि रात्री जागा राहणारा आहे (१०.१४१). सतत सचेत राहून लोकांच्या बऱ्यावाईट कृत्यांवर लक्ष ठेवण्याचे काम अहुर मज्दाने मिथ्राकडे सोपवले आहे (१०.१०३). हे काम पहाटे सुरू होते आणि दिवसभर चालते. सूर्य उगवायच्या आधीच मिथ्र हरा पर्वताच्या सुवर्णालंकृत शिखरांवर पोहोचतो आणि तिथून आर्यांची निवासस्थाने न्याहाळतो (१०.१३). संध्याकाळी सूर्य मावळल्यावर मिथ्र सारी पृथ्वी व्यापतो, तिची दोन्ही टोके गाठतो, आणि पृथ्वी व आकाश यांमध्ये जे आहे ते सारे न्याहाळतो (विश्वम् इदम् आदीधेति यत् अन्तः ज्मां च द्यां च (संस्कृत रूपांतर १०.९५).

करार करताना त्याला पावित्र्य देण्यासाठी मिथ्राचा नामोच्चार करण्याची आवश्यकता असे. परंतु काही वेळा करार करणारे मिथ्राच्या नावाचा उच्चार करीत नसावेत. एक तर हे लोक मिथ्रदेवतेला न मानणारे असतील, किंवा त्यांना कराराची बंधने टाळायची असतील. म्हणून हात पसरून (उत्तानहस्तः) मिथ्र अहुर मज्दाकडे तक्रार करतो की जसे इतर मजनीय (देव) माझी पूजा माझे नाव घेऊन करतात (उक्तनाम्ना[८]), तशी माणसे करीत नाहीत. माझे नाव घेऊन जर मानवांनी माझी पूजा केली तर त्यांच्यातला करार तो यावत्काळ असेल तोपर्यंत मी तिकडे लक्ष ठेवीन (१०.५३-५५). अशा तऱ्हेने लोकांवर खडा पहारा करणाऱ्या मिथ्राला 'कर्शोराझह्' म्हणजे करारांच्या सीमारेषांवर राज्य करणारा म्हटले आहे.

---

७. इ. स. पूर्व चौथ्या शतकातल्या प्राचीन फारसी शिलालेखांत मिथ्राचे उल्लेख आढळतात.
८. ही अवेस्ता शब्दांची संस्कृत रूपे आहेत.

अनुक्रमणिका

कोणीही मिथ्राला फसविणे शक्य नाही ही गोष्ट मिथ्रयश्तामध्ये वारंवार बजावून सांगितली आहे. मिथ्राला फसविता येत नाही. कारण त्याला हजार कान आणि दहा हजार डोळे आहेत. तो चहूबाजूचे पाहू शकतो. तो झोपत नाही (अस्वप्नः), आणि सदैव जागा असतो (जागृवान्). अहुर मज्दाने त्याला दहा हजार युक्त्या दिल्या आहेत (१०.७, २४, ८२). मिथ्राचे दहा हजार गुप्तचर (स्पशः) त्याला लोकांवर लक्ष ठेवण्याच्या कामात मदत करीत असतात. हे गुप्तचर आठ-आठांच्या गटाने बाहेर पडून उंच जागी बसतात व सभोवार लक्ष ठेवतात. करारभंग कोणी केला तर पहिल्यांदा करार कोणी मोडला इकडे त्यांचे नीट लक्ष असते (ये पूर्वे मित्रं द्रुह्यन्ति १०.४५ संस्कृत रूपांतर)

मिथ्रयश्त सांगते की, करार करताना तो नीट जाणीवपूर्वक करावा. त्यात संदिग्धपणा असू नये, आणि असत्य गोष्टीही असू नयेत. तो पक्का बनविलेला असला (सुतष्ट) म्हणजे मग त्यातून पळवाट काढता येत नाही. करार केल्यावर त्याच्या बंधनातून सुटण्यासाठी पळवाट काढण्याचा मोह इंद्रासारख्या देवालाही टाळता आला नव्हता, हे आपणास नमुचीच्या (किंवा वृत्राच्या) गोष्टीवरून माहीत आहे. दिवसा किंवा रात्री तसेच आर्द्र अथवा शुष्क वस्तूने नमुचीला (वा वृत्राला) न मारण्याविषयी इंद्र करारबद्ध होता. म्हणून इंद्राने त्याला प्रातःकाळी फेसाने मारण्याची पळवाट शोधून काढली.[९]

अहुर मज्दा स्वतः झरथुश्त्राला सांगतो की कराराचे उल्लंघन करणारा मनुष्य (मित्रध्रुक्) साऱ्या देशाची हानी करीत असतो. करारभंगाचे पाप इतके मोठे मानले आहे की, त्याची तुलना शंभर पापी माणसांच्या कृत्यांशी किंवा सत्याचरणी पुरुषाच्या हिंसेशी केली आहे. एकाने करारभंग केला तर साऱ्या देशाचा नाश होत असल्याने करारभंगाचे महापातक कधीही करू नये, अशी मिथ्रयश्ताची शिकवण आहे.[१०]

वेंदिदाद नावाच्या अवेस्ताच्या भागात करारांचे सहा प्रकार सांगितले आहेत (४.२). (१) नुसता शब्द देऊन केलेला करार, (२) हातात हात घेऊन केलेला करार, (३) मेंढीसारखा एक लहान पशू गहाण ठेवून केलेला करार, (४) बैलासारखा एक मोठा पशू गहाण ठेवून केलेला करार, (५) माणूस ओलीस ठेवून केलेला करार, व (६) जमिनीचा मोठा तुकडा गहाण ठेवून केलेला करार. ह्यांपैकी पहिला करार मोडला तर वेंदिदादमध्ये (४.११) करार मोडणाऱ्यास घोड्याच्या चाबकाच्या तीनशे फटक्यांची शिक्षा सांगितली आहे. दुसऱ्या प्रकारचा करार मोडला तर फटक्यांची संख्या सहाशे सांगितली आहे. अशा प्रकारे ही संख्या वाढवीत वाढवीत सहाव्या प्रकारचा करार मोडला तर अेक हजार फटक्यांची शिक्षा सांगितली आहे. हे वाचताना आज अंगावर शहारे येतात हे खरे. पण शिक्षेच्या घोरपणाबरोबरच त्या काळी करार पाळणे किती महत्त्वाचे मानले जात होते हे लक्षात घ्यावे.

मिथ्रयश्तमध्ये मिथ्रदेवतेला उद्देशून त्याचेच असे जे अेक विशेषण वारंवार वापरले आहे त्याचे संस्कृत रूपांतर ‘उरुगव्यूति’. ऋग्वेदात हे विशेषण फक्त अेकदाच सोमाला उद्देशून वापरले आहे (९. ९०. ४), आणि मैत्रायणी संहितेत (४. १३. ९) त्याचा उपयोग अेकदा द्यावापृथिवी या देवतांना उद्देशून झाला आहे. ‘उरुगव्यूति’ ह्याचा अर्थ ‘चांगली विस्तीर्ण कुरणे असलेला’. ऋग्वेदावरील टीकेत सायणाचार्यांनी त्याचा अर्थ ‘विस्तीर्णमार्गः’ असा केला आहे. पण तैत्तिरीय ब्राह्मणावरील टीकेत (३. ५. १०. १) भट्टभास्करांनी ‘विस्तीर्णगोप्रचारे प्रभूततृणोदकत्वात्’ असाच केला आहे. अशी मोठाली कुरणे आणि त्यात चरणाऱ्या

---

९. मैत्रायणी संहिता ४.३.४; तैत्तिरीय ब्राह्मण १.७,१; ६–७; शतपथ ब्राह्मण १२.७.३.१; महाभारत ९.४२.२८–३१; ५.१०.२९–३८; देवीभागवत पुराण ६.४.१०; ६.६.५६–५७. M. Bloomfield : The Story of Indra and Namuci, JAOS 15.143–163 (1893).

१०. ह्या उलट देवीभागवत पुराणात विष्णूने वृत्राला मारण्यासाठी देवांना केलेला उपदेश (संगम्य शपथान् कृत्वा विश्वास्य समयेन हि । मित्रत्वं च समाधाय हन्तव्यः प्रबलो रिपुः । ६.५.१३) वाचून आश्चर्य वाटते.

अनुक्रमणिका

गायी ह्या समृद्धीच्या व निर्भयतेच्या द्योतक आहेत. म्हणूनच ऋग्वेदात सोमाविषयी तो ' उरुगव्यूतिर-भयानि कृण्वन् ' असल्याचे म्हटले आहे.

अवेस्तात वर्णिलेला मिथ्र शूर आहे, नव्हे तो शविष्ठ (अतिशूर) आहे, ओजिष्ठ आहे (१०.१४१). संधी न मोडणाऱ्यांचे पालन करण्यासाठी तो आपल्या घरातून हात उंच करून बाहेर पडतो तेव्हा त्याचा रथ सर्व बाजूंनी अलंकारिलेला असतो. त्याच्या रथाला चार शुभ्र घोडे जोडलेले असतात. घोड्याच्या पायांच्या पुढच्या दोन खुरांत हिरण्य व मागच्या दोन खुरांत रजत भरलेले असते (१०.१२५).

मिथ्राच्या आयुधांत वज्र, ऋष्टि, बाण, आणि गदा यांचा समावेश आहे. वज्र आणि गदा ही अयस्ची बनविलेली असतात, आणि वज्राला शंभर पाती अथवा धारा (शतधारं वज्रम्) असल्याचे वर्णिले आहे (१०.९६). करार पाळणाऱ्यांचे करार न पाळणाऱ्यांशी युद्ध झाले तर पाळणाऱ्यांना तो बल व संरक्षण देतो, त्यांचे घोडे चपळ बनवितो. पण मित्रद्रोह करणाऱ्यांची मात्र तो मोठी कुचंबणा करतो. त्यांचे घोडे स्वारांना पुढे नेतच नाहीत, जागीच खिळल्यासारखे ते उभे राहतात. आणि जागेवरून स्वारांनी अभिचारयुक्त भाले फेकले तर ते मंत्रासह फेकणाऱ्यावरच उलटतात. मित्र-द्रोह्यांच्या बाहूंतील वीर्य, पायांतील जोर, डोळ्यां-तले तेज व कानांची श्रवणशक्ती रागाने संतप्त झालेला मित्र काढून घेतो (१०.२३).

अवेस्तातील मिथ्र हा असा शस्त्रांनी सज्ज व रथा-रूढ आहे. त्यामुळे तो ऋग्वेदातील मित्राहून निराळा आणि वज्रधारी व युद्धे करणाऱ्या इंद्रासारखा भासतो. इंद्रसुद्धा मित्रद्रोह करणाऱ्यांना शासन करतो. पण म्हणून मित्र इंद्राशी समानधर्मी मात्र नव्हे. मिथ्राचे मुख्य काम इंद्रासारखे वृत्राने अडवलेले पाणी मोकळे करणे किंवा पणींच्या तावडीतून गायी सोडवणे अशी बलकृत्ये करण्याचे नाही. त्याचे मुख्य काम संधीशी प्रामाणिक राहणाऱ्यांचे रक्षण व संधिद्रोह करणाऱ्यांचे पारिपत्य करणे हे आहे. त्याने युद्धे केली तर ती त्याच्या ह्या कर्तव्यातून उद्भवतात. युद्धे खेळून नमुचि, शंबर ह्यांसारखे प्रतिस्पर्धी ठार करावेत हा त्याच्या युद्धांचा हेतू नाही.

ऋग्वेदातील मित्रसूक्त (३.५९)

मित्र व वरुण ह्या देवतांचे जोडीने उल्लेख ऋग्वेदात अनेकदा येत असले, तरी मित्रदेवतेला उद्देशून स्वतंत्रपणे रचलेले असे हे एकच सूक्त आहे. सूक्तात नऊ ऋचा आहेत, म्हणजे सूक्त तसे लहान आहे. त्यात पुन्हा दोन भाग आहेत— त्रिष्टुभ्-छंदा-तील पहिल्या पाच ऋचांचा एक व गायत्री-छंदा-तील चार ऋचांचा दुसरा. संदर्भ, अग्नीच्या साक्षीने एक नवा संधी घडून येत असल्याचा आहे. सूक्ताचा पहिला भाग ह्या संधीसाठी एकत्र जमलेल्या मंड-ळींना उद्देशून रचला आहे. दुसऱ्या भागात मित्राची फक्त स्तुती आहे. करार करायच्या वेळी मित्राला घृताचा हवी देण्यावरोबर त्याची स्तुती करण्याची प्रथा असावी आणि त्यासाठी ही स्तुती रचली असावी. ह्या छोट्या, तरीही महत्त्वाच्या, सूक्तात मित्राच्या काही ठळक वैशिष्ट्यांचे दर्शन ऋषीने आपणांस घडविले आहे.

१. सूक्ताची सुरुवात 'मित्रो जनान् यातयति ब्रुवाणः' अशी करून ऋषीने मित्राचे 'यातयज्ज-नत्व' हे जे ठळक वैशिष्ट्य ते आपल्या नजरेस आणले आहे. ह्या वाक्यात 'यातयति' ह्याचा अर्थ '(कृष्यादिकर्मसु) प्रयत्नं कारयति' (सायणाचार्य) असा नसून 'घेतलेले ऋण परत करणे; ऋणविषयक करार पुरा करणे (ऋणं यातयति)[११] असा आहे. तेव्हा 'मित्रः ब्रुवाणः जनान् यातयति' म्हणजे मित्राचे नाव घेतले की संधीसाठी अेकत्र आलेल्या लोकांचा संधी पुरा करण्याची जबाबदारी तो स्वीकारतो. त्याच्या नामोच्चाराने केलेल्या संधीला पावित्र्य येते आणि केलेल्या संधीचे उल्लंघन न करण्याचे बंधन दोन्ही पक्षांवर पडते.

असा संधी मित्राने फार पूर्वी घडवून आणल्याचे आणि तो अद्यापही पाळला जात असल्याचे दाख-विण्यासाठी 'मित्रो दाधार पृथिवीमुत द्याम्' ह्या पुढील वाक्याची योजना आहे. मित्राने पृथिवी व द्युलोक यांचे धारण केले, म्हणजे मित्राने त्यांच्यात एक संधी घडवून आणला, तो संधी त्यांचा धर्म

११. ल्यूडर्स : वरुण 1–38.

अनुक्रमणिका

बनला.[१२] ह्या संधीमुळे द्युलोकातून पृथ्वीवर विपुल प्रमाणात वृष्टी होते, वृक्षवल्ली वाढतात आणि गायी पुष्ट होतात. (वर्धयतमोषधीः पिन्वतं गा अव वृष्टिं सृजतं जीरदानू ऋ. ५.६२.३)

२. दुसऱ्या ऋचेत मित्राच्या व्रताचे जो पालन करतो त्याला मिळणाऱ्या फायद्यांचे वर्णन आहे. मित्रव्रताचे पालन करणे, म्हणजे केलेला संधी पाळणे, त्याचा भंग न करणे. असा करारनिष्ठ कोणाकडूनही मारला जात नाही, किंवा त्याला कोणी जिंकू शकत नाही. अशा व्रतपालकाकडे संकट किंवा दडपण (अंहस्) जवळून किंवा लांबून कोठूनही पोचत नाही. ह्या ऋचेतल्या 'नैनमंहो अश्नोति' ह्या वाक्याशी मिथ्रयश्तमधील 'मित्रः अनभिद्रुग्धः अप अंहस : भरति' (संस्कृत रूपांतर) ह्या वाक्याचे साम्य आहे.[१३]

३. आदित्याच्या–मित्राच्या–व्रताचा भंग न करणाऱ्यांना आणखी काय मिळते ते तिसऱ्या ऋचेत वर्णिले आहे. व्रतनिष्ठ रोगापासून मुक्त असतात; पुष्टी देणारे अन्न त्यांना मिळते, त्यामुळे ते आनंदित असतात; ताठ पायांनी पृथ्वीच्या विस्तीर्ण भागावर त्यांचे भ्रमण होऊ शकते. मित्रव्रताचे पालन करून वरील फायदे मिळविणारे "आम्हांला मित्राची सदिच्छा लाभो" अशी प्रार्थना करताना ह्या ऋचेत आढळतात.[१४]

४. 'मित्राची सदिच्छा व्रतपालन करणाऱ्यांना लाभो' अशी सर्वसाधारण प्रार्थना तिसऱ्या ऋचेत झाली. करार करताना मित्राला आहुती देण्यासाठी प्रत्येक वेळी अग्नी चेतविला जाई. त्या अग्नीच्या रूपाने मित्र नव्याने जन्माला येतो अशी श्रद्धा त्या काळी होती. ह्या यज्ञार्ह नूतन मित्राच्या सुमतीत संधी करणारे लोक असोत, त्यांना त्यांच्या मित्राचे सौमनस्य लाभो अशी प्रार्थना चौथ्या ऋचेत आहे. मंत्राच्या पहिल्या पादात 'अयं मित्रः ...अजनिष्ट' असे म्हटले आहे. ह्यातल्या 'अयम्' आणि 'अजनिष्ट, ह्या दोन पदांकडे प्रा. थीम ह्यांनी वाचकांचे लक्ष वेधले आहे. 'अयम्' ह्या दर्शक सर्वनामाने बोलणाऱ्याच्या जवळ असलेल्या वस्तूचा बोध होतो. तसेच 'अजनिष्ट' हे जन् धातूचे लुङ् रूप आहे, आणि लुङ् रूपाचा उपयोग नुकतीच जी घटना घडली ती सांगण्यासाठी होतो. म्हणून प्रा. थीम यांनी असे सुचविले आहे की, 'अयं मित्रः अजनिष्ट' ह्या वाक्याने संधी करणाऱ्या लोकांनी त्यांच्याजवळ जो अग्नी नुकताच चेतविला त्याचा बोध होतो असे म्हटले पाहिजे. अवेस्तातील मिथ्र देवतादेखील प्रत्येक करारात नव्याने प्रगट होते असे जे म्हटले आहे, त्याच्याशी ऋग्वेदातील ह्या कल्पनेचे साम्य आहे.[१५]

५. चौथ्या ऋचेत संधीला अेका पवित्र संस्काराचे स्वरूप देण्यासाठी अग्नी चेतविल्याची सूचना आहे. त्या अग्नीत 'मित्रासाठी हवी द्या,' असे पाचव्या ऋचेत स्पष्टपणे सांगून मित्रसूक्ताचा पहिला भाग संपवला आहे. ह्या नव्याने प्रगट झालेल्या आदित्याला नमस्कार करून त्याच्याजवळ जायचे आहे, तो यातयज्जन आहे, आणि त्याची सुमती त्याची स्तुती करणाऱ्याला मिळते ह्या सर्व गोष्टींची जाणीव संधी करण्यासाठी अेकत्र आलेल्या मंडळींना दिली आहे.[१६]

संधी करायचे वेळी अग्नीत घृताची आहुती देण्याचा जो भाग होता तो संपला. आता मित्राची स्तुती

---

१२. मित्रो जनान्यातयति ब्रुवाणो मित्रो दाधार पृथिवीमुत द्याम् । मित्रः कृष्टीरनिमिषाभि चष्टे मित्राय हव्यं घृतवज्जुहोत ॥

१३. प्र स मित्रो मर्तो अस्तु प्रयस्वान् यस्त आदित्य शिक्षति व्रतेन । न हन्यते न जीयते त्वोतो नैनमंहो अश्नोत्यंतितो न दूरात् ॥

१४. अनमीवास इळया मदन्तो मितज्ञवो वरिमयन्ना पृथिव्याः । आदित्यस्य व्रतमुपक्षियन्तो वयं मित्रस्य सुमतौ स्याम ॥

१५. अयं मित्रो नमस्यः सुशेवो राजा सुक्षत्रो अजनिष्ट वेधाः । तस्य वयं सुमतौ यज्ञियस्यापि भद्रे सौमनसे स्याम ॥

१६. महाँ आदित्यो नमसोपसद्यो यातयज्जनो गृणते सुशेवः । तस्मा एतत् पन्यतमाय जुष्टमग्नौ मित्राय हविरा जुहोत ॥

अनुक्रमणिका

करायचे तेवढे काम राहिले. ही स्तुती झाली की कराराचा सर्व विधी संपला. म्हणून अशा वेळी म्हणण्यासाठी अेक छोटीशी स्तुती मित्रसूक्ताच्या ह्या दुसऱ्या भागात गायत्री छंदातील चार मंत्रांत दिली आहे. ही स्तुती करार करतेवेळी कुणालाही उपयोगी पडावी. तीत मित्राबद्दल पुढील गोष्टी सांगितल्या आहेत : कृषी करून राहणाऱ्या लोकांचे मित्र धारण करतो ; त्याचे तेजस्वी संरक्षण विजय मिळवून देणारे आहे ; तो द्युलोक व पृथिवी यांच्याशी 'सप्रथाः' म्हणजे त्यांच्या लांबीरुंदीचा आहे (तात्पर्य, करार कुठेही केला तरी तिथे मित्र प्रगट होऊ शकतो) ; भारतातील पञ्चजन स्वतःवर मित्रासाठी नियमन घालून घेतात ; तो साऱ्या देवांचे धारण करतो ; मित्र ह्या देवांच्यासाठी आणि मानवांच्यासाठी 'इषः' म्हणजे पुष्टी देणारे अन्नपाणी निर्माण करतो.[१७]

ह्या सूक्तात मित्र व वरुण यांच्यात प्रो. द्युमेझील यांना अभिप्रेत असलेला विरोध कुठेही आढळत नाही. तसा तो असता तर तो कुठेतरी डोकावला असता. उलट ऋग्वेदातील ऋचांत वरुण हा शपथेचा देव– म्हणजे लोकांनी घेतलेल्या शपथा ते नीट पाळत आहेत की नाहीत इकडे बारकाईने लक्ष ठेवणारा देव– आणि मित्र हा त्याच अर्थाने संधीचा देव म्हणून त्यांच्यातील साधर्म्य, एकजीनसीपणा डोळ्यांत भरतो. शपथ पाळणे किंवा संधी न मोडणे, दोहोंच्या मुळाशी सत्याचरण आहे. त्यामुळेच सत्याचे, म्हणजेच ऋताचे, रक्षकत्व वरुण व मित्र ह्या दोन्ही देवतांकडे समानपणे सोपविले आहे.

मित्राचे वसतिस्थान

मित्र आणि वरुण हे दोन परस्परसंबद्ध आदित्य. ह्यांपैकी वरुणाचे वसतिस्थान पाणी हे निर्विवाद आहे, पण अशीच खात्री मित्राच्या वसतिस्थानाविषयी देता येत नाही. त्याचे वसतिस्थान पाणी नाही एवढे मात्र निश्चित. 'त्वमग्ने वरुणो जायसे यत् त्वं मित्रो भवसि यत् समिद्धः' ह्या ऋग्वेदवचनाच्या (५.३.१) आधारे मित्राचे वसतिस्थान कदाचित अग्नीची ज्वाला असू शकेल असा एक तर्क प्रा. ल्यूडर्स यांनी केला आहे.[१८] ती कल्पना थोडीशी बदलून मित्राचे वसतिस्थान ओषधी, म्हणजे सर्वसाधारण वनस्पती, असू शकेल असे माझे मत मी ह्या पूर्वीच व्यक्त केले आहे.[१९] त्यासाठी त्या वेळी जो पुरावा देणे मला शक्य वाटले तो मी दिला. त्याची इथे पुनरुक्ती न करता त्या पुराव्यात आणखी थोडी भर घालणे शक्य आहे. तैत्तिरीय संहितेत 'मैत्रीर्वा ओषधयो वारुणीरापः' (२.१.९.२) असे वाक्य आहे. ह्यात पाणी वरुणाचे असे म्हटले आहे, कारण ते वरुणाचे वसतिस्थान आहे. तसेच ओषधी ह्या मित्राच्या म्हणण्याचे कारण मित्राचे त्या वसतिस्थान आहेत असे म्हणणे शक्य आहे.

मराठीत 'काडीमोड देणे' असा एक वाक्प्रचार 'लग्नसंबंध तोडणे' अशा अर्थी रूढ आहे. ह्या वाक्प्रचारात 'एक सामाजिक चाल अभिप्रेत आहे. गवताची काडी चार लोकांसमक्ष मोडतात' अशी माहिती मराठी व्युत्पत्तिकोशात मिळते. मराठीतला हा वाक्प्रचार किती जुना आहे, अथवा ज्या सामाजिक चालीवर तो आधारलेला आहे ती किती जुनी आहे ह्याची कल्पना नाही. लग्नसंबंध जुळवताना वधूवरात जो सख्याचा करार झालेला असतो तो संपुष्टात आल्याचे व्यक्त करण्यासाठी काडी मोडत असावेत अशी कल्पना करणे शक्य आहे. तसे असले तर मित्र ह्या संधिदेवतेचे वसतिस्थान म्हणून काडीचा उपयोग करार संपला हे दर्शविण्यासाठी होत असावा. ह्या काडी मोडण्याच्या चालीचे घट फोडण्याच्या चालीशी साम्य आहे. एखाद्या दासाला दास्यातून मोकळे करायचे वेळी त्याला खांद्यावर

---

१७. मित्रस्य चर्षणीधृतोऽवो देवस्य सानसि । द्युम्नं चित्रश्रवस्तमम् ॥
अभि यो महिना दिवं मित्रो बभूव सप्रथाः । अभि श्रवोभिः पृथिवीम् ॥
मित्राय पञ्च येमिरे जना अभिष्टिशवसे । स देवान् विश्वान् बिभर्ति ॥
मित्रो देवेष्वायुषु जनाय वृक्तबर्हिषे । इष इष्टव्रता अकः ॥

१८. Varuṇa 1. 12–13.

१९. "The Abode of Mitra". Joun. Dept. of Sanskrit, University of Delhi, 3. 110–114 (1975); प्रो. ल्यूडर्स यांचे वरुणविषयक विचार पृ. २५–२७.

पाण्याने भरलेला घडा आणायला सांगत. नंतर तो फोडून त्यातले पाणी दासाच्या डोक्यावर शिंपडत आणि तसे करताना 'अदासः अदासः अदासः' असे तीनदा म्हणत (नारदस्मृति ५. ४२–४३). वरुणाचा शपथेचा देव ह्या नात्याने पाण्याशी जो संबंध आहे त्यावर ही पाण्याचा भरलेला घडा फोडण्याची चाल आधारलेली आहे हे प्रो. ल्यूडर्स यांनी स्पष्ट केले आहे.[२०] तसेच संधिदेवता मित्र ह्याचे वसतिस्थान ओषधी असल्यामुळे काडी मोडण्याचा लग्नविच्छेद व्यक्त करण्याशी संबंध आहे असे म्हणता येईल.

गुरूच्याकडे विद्या शिकण्यासाठी जाणारे शिष्य जाताना 'समित्पाणि' जात असे वर्णन उपनिषदांत काही ठिकाणी आढळते. गुरूच्या घरी हातात समिधा घेऊन जाणे ह्याचा अर्थ ओषधीत वास करणाऱ्या मित्राच्या साक्षीने शिष्यत्व स्वीकारणे असा असू शकेल का? शतपथ ब्राह्मणात (११.५.३.१३) समित्काष्ठांच्या साक्षीने उपनयन घडत असल्याचे म्हटले आहे.[२१] गुरुशिष्यांत उपनयनाच्या वेळी उघड करार होत नसला तरी परस्परांना इजा न करण्याचा, एकमेकांच्या हिताविरुद्ध न वागण्याचा संकेत गृहीत असावा. क्वचित करार उघडपणेही होत असे. अशा एका कराराचा उल्लेख शतपथब्राह्मणात (१४.१.१.१८–२४) आढळतो. अथर्वनपुत्र दध्यञ्च् ह्याला प्रवर्ग्यविद्येची माहिती होती. दुसऱ्या कुणाला ती नव्हती. इंद्राने दध्यञ्च्ला बजावले होते की, दुसऱ्या कुणाला त्याने ही विद्या दिली तर तो ऋषीचे डोके उडवील. दध्यञ्च्-जवळ गुप्तविद्या असल्याचे अश्विनांना कळले. तेव्हा ते त्याच्याकडे गेले. दध्यञ्च् त्यांना म्हणाला, "तुम्ही काय शिकणार?" अश्विना म्हणाले : "प्रवर्ग्यविद्या-ज्या विद्येने शिर नसणाऱ्या यज्ञाला शिर मिळते व तो पूर्ण होतो." दध्यञ्च् उत्तरला : "ही विद्या मी कुणाला दिली तर माझे डोके उडविण्याची धमकी इंद्राने मला दिली आहे. त्याची मला भीती वाटते. म्हणून मी तुम्हाला शिष्य म्हणून स्वीकारीत नाही (न वामुपनेष्ये)." अश्विना म्हणाले : "आम्ही तुझे (संभाव्य धोक्यापासून) रक्षण करू." दध्यञ्च्ने विचारले : "तुम्ही माझे रक्षण कसे करणार?" अश्विना म्हणाले : "जेव्हा तू आमचा शिष्य म्हणून स्वीकार करशील (यदा ना उपनेष्यसे) त्या वेळी आम्ही तुझे शिर कापून दुसरीकडे सुरक्षित ठेवू आणि घोड्याचे शिर आणून तुझ्यावर बसवू. घोड्याच्या मुखाने तू आम्हाला शिकव. जेव्हा इन्द्र हे तुझे (अश्वाचे) शिर उडवील, तेव्हा आम्ही तुझ्यावर मूळचे डोके आणून बसवू." ह्या आश्वासनानंतर दध्यञ्च्ने अश्विनांना शिष्य म्हणून स्वीकारले (तौ ह उपनिन्ये). उपनयनानंतर अश्विनांनी त्याचे शिर तोडून त्या जागी अश्वाचे शिर बसविले व त्या शिराने विद्या मिळविल्यावर आणि इन्द्राने ते डोके उडविल्यावर दध्यञ्च्चे मूळचे शिर आणून बसविले. अशा प्रकारे अश्विनांनी दध्यञ्च्शी केलेला करार पाळला.

अवेस्तामध्ये मिथ्राच्या वसतिस्थानाविषयी माहिती मिळत नाही. इराणी मिथ्रदेवतेचा मिथ्रस ह्या स्वरूपात रोमन साम्राज्यात प्रसार झाल्यावर मिथ्रसविषयीच्या पुराकथा (myths) काही शिल्पाकृतींत साकार करण्यात आल्या. ह्या शिल्पांच्या आधारे मिथ्रसविषयीची संपूर्ण पुराकथा प्राप्त करता येत नसली तरी मिथ्रसचा जन्म अेका खडकापासून झाला असल्याचे (birth of Mithras from the rock) आणि काही अंशी ती अेक ओषधीदेवता समजली जात असल्याचे अनुमान करण्यात आले आहे. ('...in any case, it seems to show that Mithras was on one side a vegetable spirit.' Encyclopaedia of Religion and Ethics, पृ. ७५७.)

मिथ्रपूजेचा प्रसार हळूहळू इराणच्या बाहेर होऊ लागला आणि इसवी सनाच्या सुरुवातीस मिथ्राची पूजा साऱ्या युरोपात होऊ लागली. विशेषकरून रोमन साम्राज्याच्या सैनिकांत तिचा प्रसार झाला आणि ह्या देवाला मिथ्रस (Mithras) असे नाव मिळाले. रोमन साम्राज्यात आढळणाऱ्या मिथ्रसच्या काही शिल्पाकृतींत मिथ्रस हा सूर्याच्या

२०. Varuṇa 1.33.

२१. इमानि समित्काष्ठानि । उपायानि भगवन्तम् ।

अनुक्रमणिका

रथावर त्याच्या मागे उभा असलेला दाखवितात. मिथ्रस देव चैतन्य निर्माण करणारा (giver of life) मानला आहे. काही शिल्पांत मिथ्रस एका वृषभाला मारत असल्याचे दाखविले आहे आणि त्यावेळी वृषभाचे रेत बाहेर पडते आणि त्याच्या शेपटीतून धान्याची कणसे निघतात. ह्याचा अर्थ मिथ्रस हा सृष्टी निर्माण करणारा आहे असे मानण्यात येते. मिथ्रसविषयीच्या ह्या पुराकथेचा उगम कुठे असावा ते कळत नाही. अवेस्तात मिथ्राने वृषभाचा वध केल्याचा उल्लेख नाही. मध्य फारसी (Middle Persian) वाङ्मयात मिथ्राने नव्हे, पण अह्रिमनने वृषभाला मारल्याचे आणि त्यावेळी त्याच्या मज्जातून धान्य आणि चंद्रावर गेलेल्या त्याच्या रेतातून पशुसृष्टी निर्माण झाल्याचे म्हटले आहे.

अवेस्तात मिथ्राने वृषभाला मारल्याचा उल्लेख नाही. परंतु यजुर्वेदात सांगितलेल्या एका हकीकतीशी ह्या घटनेचे साम्य आहे असे प्रो. लोमेल (Lommel) यांचे मत आहे.[२२] तसे असले तर ही पुराकथा खूपच प्राचीन म्हणजे भारत-इराणी काळाइतकी प्राचीन असली पाहिजे हे उघड आहे. अग्निष्टोम यागाच्या वेळी मैत्रावरुणासाठी घेतलेल्या सोमग्रहात दूध मिसळायचे असते. ह्या संदर्भात एक गोष्ट तैत्तिरीय संहितेत (६-४-८-१) सांगितली आहे. देवांनी एकदा सोमाला मारण्यासाठी मित्राला बोलावले. मित्र हा सर्वांचाच मित्र असतो ह्या कारणासाठी मित्राने सोमाला मारण्याचे नाकारले. तरी देवांनी आग्रह केला. तेव्हा मित्र कबूल झाला. पण त्याने एक वर मागून घेतला. तो असा की, त्याच्या सोमात दूध मिसळले जावे.[२३] म्हणून मैत्रावरुण ग्रहात दूध मिसळण्याची पद्धत रूढ झाली. मागाहून मित्राने हे क्रूर कृत्य केले म्हणून पशू त्याच्यावर रागावून त्याच्यापासून दूर निघून गेले. परंतु त्याच्या सोमात दूध मिसळल्याने ते परत त्याच्याकडे आले. ह्या हकीकतीत सोमाला मारल्यामुळे पशू रागावले असे म्हटले असल्यामुळे सोम ही केवळ वनस्पतीच नसून तो पशूंचा प्रतिनिधी होता असे प्रो. लोमेल यांनी मानले व मित्राने केलेल्या सोमवधाचा मिथ्रसने केलेल्या वृषभवधाशी संबंध लावला. प्रो. लोमेल यांचे हे मत फारसे मान्यता पावलेले दिसत नाही.

भारतीय मित्र व इराणी मिथ्र ही आरंभी एक संधिदेवता असली तरी कालांतराने दोन्ही देशांत स्वतंत्रपणे तिचे सूर्याशी ऐक्य कल्पिण्यात आले. तसे होण्यास आवश्यक त्या गोष्टी दोन्ही देशांच्या प्राचीन वाङ्मयात आहेत. अवेस्तात मिथ्राचा पृथ्वीवर प्रकाश आणण्याशी संबंध आहे. त्याचा रथ सोन्याचा असून तो सर्व बाजूंनी तेजस्वी आहे. त्याच्या रथाचे घोडे शुभ्रवर्ण आहेत आणि मुख्य म्हणजे त्याच्या रथाला एक चाक आहे. मिथ्र हा सर्वज्ञ असून तो सारे जग बारकाईने न्याहाळीत असतो. त्याला कोणी फसवू शकत नाही. इकडे ऋग्वेदातही सूर्याला मित्राचा डोळा असल्याचे म्हटले आहे.[२४] हा डोळा सारी भुवने न्याहाळीत असतो.[२५] मित्र व वरुण यांचा गुप्तहेर असल्यासारखा सूर्य लोकांनी केलेले बरेवाईट पाहून त्याप्रमाणे मित्राला व वरुणाला सांगतो.[२६] तेव्हा खऱ्याखोटया गोष्टीवर सतत लक्ष ठेवणाऱ्या मिथ्राला आणि मित्राला निसर्गात दिसणाऱ्या कुठल्या तरी मूर्त रूपात पाहण्याची जेव्हा माणसाला इच्छा झाली, तेव्हा त्याने त्यासाठी सूर्याची निवड केली, ह्यात आश्चर्य वाटण्यासारखे काही नाही, असे प्रो. मेय्ये यांनी म्हटले आहे.

* * *

भारतीय व इराणी लोकांच्या पूर्वजांनी अतिप्राचीन काळी दोन पक्षांनी केलेल्या संधीचे महत्त्व

---

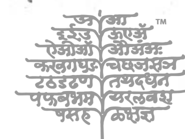
२२. I. Gershevitch – The Avestan Hymn to Mithra, pp. 64–65.

२३. मित्रं देवा अब्रुवन्त्सोमं राजानं हनामेति । सोऽब्रवीन्नाहं सर्वस्य वा अहं मित्रमस्मीति । तमब्रुवन्हनामैवेति । सोऽब्रवीद्वरं वृणै । पयसैव मे सोमं श्रीणन्निति । तस्मान्मैत्रावरुणं पयसा श्रीणन्ति ।

२४. चित्रं देवानामुदगादनीकं चक्षुर्मित्रस्य वरुणस्याग्नेः । ऋ. १.११५.१

२५. अभि यो विश्वा भुवनानि चष्टे । ऋ. ७.६१.१

२६. यदद्य सूर्य ब्रवोऽनागा उद्यन्मित्राय वरुणाय सत्यम् । ऋ. ७.६०.१





अनुक्रमणिका

ओळखले होते. संधीला ते पवित्र मानीत आणि केलेला करार दोन्ही पक्षांनी तंतोतंत पाळणे आवश्यक आहे ही गोष्ट त्यांनी मान्य केली होती. केलेल्या संधीच्या अटी नीट पाळल्या जात आहेत की नाहीत ह्यावर सतत देखरेख ठेवणाऱ्या आणि अपराध्याला शासन करणाऱ्या मित्र वा मिथ्र देवतेची त्यांनी कल्पना केली होती. दिलेला शब्द, केलेला करार, घेतलेली शपथ यांचे महत्त्व आपल्या पूर्वजांना किती वाटे हे सांप्रतच्या काळात अधिकाधिक लोकांना माहीत असणे इष्ट आहे.

संदर्भ ग्रंथ वा लेख :

१.* A. Meillet – Le Dieu Indo-Iranien Mitra (Jour. Asiatique 1907. 143–159)
२.* G. Dumezil – Mitra-Varuṇa, 1940, 1948.
३. P. Thieme – Mitra-Aryaman, 1958.
४. I. Gershevitch – The Avestan Hymn to Mithra, 1959.
५. F. B. J. Kuiper – Remarks on the Avestan Hymn to Mithra. Indo-Iranian Journal 5.36–60 (1961)

* ह्या लेखाचा व ग्रंथाचा उपयोग ते फ्रेंच भाषेत असल्याने प्रस्तुत लेखकाने प्रत्यक्षपणे केलेला नाही.

ग्रंथ-परीक्षण

सुमति-दर्शनम् (संस्कृत लेखसंग्रह) लेखिका– सौ. सुमती नारळीकर; मूल्य रु. ३०; प्रथम संस्करण १९८०; प्रकाशक– किशोर विद्यानिकेतन, भदैनी, वाराणसी.

शास्त्रीय व ललित साहित्याची निर्मिती संस्कृत भाषेत अलीकडे फार थोडी होते. गेल्या शतकापर्यंत संस्कृत साहित्याची निर्मिती मोठ्या प्रमाणात होत होती. अठराव्या शतकापर्यंत भारतीयांची, विशेषत: हिंदूंची, सबंध वैचारिक संस्कृती संस्कृतमध्येच समाविष्ट झाली होती. संस्कृत ही भाषा हिंदू धर्माची भाषा आहे असा जो समज आहे, त्याच्यामध्ये एक प्रकारचा एकांगीपणा आहे. हिंदूंचे धर्मविषयक साहित्य प्रथम संस्कृतमध्ये जरी मोठ्या विस्तृत प्रमाणात निर्माण झाले, तरी बुद्धाच्या आणि महावीराच्या कालापासून जनसामान्यांच्या भाषांमध्येही धर्मविषयक वाङ्मय निर्माण होऊ लागले व ते आतापर्यंत अव्याहत निर्माण होत आहे; परंतु धार्मिक विषयाहून अन्य वैज्ञानिक, कलात्मक विषयांचे साहित्य ब्रिटिशांच्या आगमनापर्यंत संस्कृत भाषेमध्येच निर्माण होत आले आहे. या शतकातच संस्कृत साहित्यनिर्मितीला एकदम उतरती कळा येऊ लागली आहे. अपवादात्मक रीतीनेच काही व्यक्ती संस्कृतमध्ये लेखन करण्याचे धाडस करतात आणि त्यांतील काही थोडेच खरोखर यशस्वी होतात. अशा यशस्वी प्रयत्नांपैकीच 'सुमति-दर्शनम्' हे पुस्तक होय.

हा निबंधसंग्रह आहे. भगवद्गीता, दयानंद सरस्वती, विवेकानंद इ. विशेष विषय आणि वाङ्मय, विज्ञान, भारतीय नारी, गीर्वाणवाणी इ. सामान्य विषय सौ. सुमतीबाई नारळीकर यांनी प्रसन्न शैलीने सुगमपणे हाताळले आहेत.

१९ व्या शतकात भारताच्या राष्ट्रवादाचा आधार असलेला असा विचार आणि ध्येयवाद सांगणारे दोन महापुरुष स्वामी दयानंद व स्वामी विवेकानंद हे होत. स्वामी दयानंदांनी समाजसुधारणेच्या आंदोलनाचा जो कार्यक्रम वेदांच्या आधारे मांडला, त्याचे सुंदर मूल्यमापन सुमतीबाईंनी केले आहे. स्त्रीशिक्षणाचा जोरदार पुरस्कार स्वामी दयानंदांनी केला, त्याचेही सुरेख विवरण सुमतीबाईंनी केले आहे. स्वामी विवेकानंदांचे भव्य व धीरोदात्त व्यक्तिमत्त्व ओजस्वी शैलीने मांडून आधुनिक विज्ञानाशी सुसंगत असा धार्मिक विचार पौर्वात्य आणि पाश्चात्त्य यांना पटेल अशा रीतीने विवेकानंदांनी मांडला आहे, असे महत्त्वाचे विधान 'श्री स्वामी विवेकानंदपुण्यस्मरणम्' या लेखात केले आहे. 'महाकविः कालिदासः' या लेखामध्ये कालिदासाच्या साहित्यातील काव्यमूल्यांची चर्चा कुणीही अपेक्षित करील; जे जे कोणी कालिदासावर लिहितात, ते ते समीक्षक कालिदासाच्या काव्यमूल्यांना चर्चेत मध्यवर्ती स्थान देतात. याच्या उलट, सुमतीबाईंनी कालिदासाच्या काव्यमूल्यांच्या मुळाशी असलेली भारतीय संस्कृतीची मूल्येच चर्चिली आहेत. भारतीय संस्कृतीस संमत असलेले आदर्श स्त्रीजीवन, आदर्श क्षत्रिय व आदर्श राज्य, गृहस्थाश्रमाचा महिमा अशा तऱ्हेचे सांस्कृतिक पैलू उज्ज्वल स्वरूपात सुमतीबाईंनी निदर्शनास आणले आहेत.

सुमतीबाईंच्या लेखनाची प्रेरणा त्यांनी केलेल्या 'वाङ्मयश्रेयस्' या लेखातील मीमांसेत सापडते. त्या म्हणतात —

"वाङ्मयस्य सर्जनं कथं वा कदा वा भवति ? यदा दिव्यैर्भव्यैः सृष्टिचमत्कारैर्जीवनचमत्कारैश्च मानवस्य मानसम् अतीव प्रभावितं भवति तदा मनसि उद्भूतानां विचाराणां भावनानां च प्रकटीकरणमतीवावश्यकं भवति । एतेषामनिवार्याणाम् उत्कटानां विचाराणां भावनावेगानां च प्रकटीकरणमेव वाङ्मयम् ।।" "वाङ्मयाचे सर्जन कसे किंवा

केव्हा होते ? दिव्य व भव्य सृष्टिचमत्कारांनी आणि जीवनचमत्कारांनी मानवाचे मानस जेव्हा अत्यंत प्रभावित होते, तेव्हा मनात उद्‌भवलेल्या विचारांचे आणि भावनांचे प्रकटीकरण अत्यंत आवश्यक होते. या अनिवार्य, उत्कट विचारांचे व भावनावेगांचे प्रकटीकरण म्हणजे वाङ्मय होय." या सिद्धांताचे उत्कृष्ट उदाहरण म्हणून जगाच्या आद्य वाङ्मयातील म्हणजे ऋग्वेदातील काही सुरेख संदर्भ त्यांनी उद्‌धृत केले आहेत.

हा लेखसंग्रह सुमतीबाईंनी आपल्या सुपुत्राला म्हणजे सुप्रसिद्ध विश्वोत्पत्तिवैज्ञानिक जयंत नारळीकर यांना आणि जयंतरावांच्या पत्नी मंगला यांना वात्सल्यभावाने प्रेरित होऊन अर्पण केला आहे. पुस्तकाचे नामाभिधानही श्लेषालंकाराचे उदाहरण होय असे म्हणता येईल. लेखक व विषय या दोन्ही अर्थांचा वाचक 'सुमति' हा शब्द आहे.

—**लक्ष्मणशास्त्री जोशी**

'**तञ्जपुरी महात्म्य**'– श्रीशेषकविकृत, संपा. टी. आर्. भीमराव, प्रकाशक अ. वडिवेलन, सरस्वतीमहाल ग्रंथालय, तञ्जावर; १९७९; पृ. १८६+५७; किं. रु. ८.५०.

'तञ्जपुरी महात्म्य' हे शेषकविकृत पुस्तक तंजावर येथील सरस्वती महाल ग्रंथालयाच्या साहाय्याने श्री. टी. आर्. भीमराव यांनी संपादित केले आहे. पुस्तकाच्या नावावरूनच आपल्याला आशयाचा बोध होतो. तंजापूरचे माहात्म्य, महत्त्व, वैशिष्ट्ये वर्णन करण्यासाठी निर्मिलेली ही ग्रंथरचना आहे.

ग्रंथाच्या सुरुवातीला गणपती, सरस्वती, सांबशिव या सर्वांना नमस्कार करून ग्रंथरचनेला प्रारंभ केला आहे. त्यानंतर शेषकवीचे आराध्यदैवत राम आहे.

श्रीदाशरथीराम जो विख्यात ।
तो चि माझे आराध्य दैवत
तन्मयाचि जग हे समस्त ।
मज भासत सद्‌गुरुकृपे

असा उल्लेख येतो. त्यानंतर ग्रंथरचनेसाठी वापरलेल्या प्राकृत भाषेचे गोडपण त्यातील रसाळता वर्णन करतात व संस्कृत भाषेतील ग्रंथ प्राकृतात लिहिण्याविषयीची आपली भूमिका स्पष्ट करतात.

" आता वेदशास्त्रपुराणार्थ ।
भाषा प्रबन्धरूप फलितार्थ ।
करीन चतुरी परमार्थ ।
भावे तूर्त स्वीकारिजे ॥
अर्थी तात्पर्य संस्कृतामधी ।
तोचि भाव भाषा प्रबंधी ।
समजोनि हे आदरिजे बुद्धी ।
अभिमानां बुद्धी उल्लंघोनि ॥
जरी धुळीमाझी नवरत्न ।
सापडती जया अप्रयत्ने ।
तया कासया प्रती यत्न ।
सिणावे तेणे सांगाजी ।'
रूचि किती या तरूवरी ।
मदाची पोळी आतुडे जरी ।
तरी कासयासी परोपरी ।
श्रमावे कांतरी हिंडोनी ॥
काळा केवळ वांकडा ऊंस ।
माझी भरलासे गोडरस ।
तैसे प्राकृत बोल हे सरस ।
आदरीजे समरस हरिहरमय ॥

त्यानंतर ही ग्रंथरचना ज्या राजांच्या विनंतीवरून करण्यात आली त्यांचा उल्लेख आहे.

" जेथे भोसले वंश संभून ।
प्रतापसिंहनृप विख्यात ।
तयाचा पुत्र गुणवंत ।
राजा पुनित अमरसिंहेन्द्र ॥
ऐसी या तंजपुरी आंत ।
बृहन्नायकी देवी सहित ।
बृहदीश्वर जो कैलासनाथ ।
अति पुनित तन्महिमा ॥
पुरस्करोनिया अपाप ।
तद्‌भक्त जे षोडस चोळनृप ॥
त्याचे चरित्र पुण्यरूप ।
सर्वपाप निवारक ॥
सविस्तारे कथी म्हणून ।
मज अज्ञापिले ती आपण ।
तरी तुमचिया कृपे करून ।
आता कथीन यथामती ॥

आणि ह्यानंतर पुण्यक्षेत्र तंजापुरीत ज्या चोळ-वंशाच्या १६ राजांनी १००० वर्षे राज्य केले, त्या १६ राजांचे चरित्र वर्णन केलेले आहे. कुलोतुंग ह्या पहिला चोळराजा. कुलोतुंगाच्या भक्तिभावाने शिव संतुष्ट होऊन "तुमचे भक्तिपंतास आम्ही संतुष्ट झालो. तुम्हास हे चोळ आदिपत्य मिळेल व तुमच्या वंशात येणारे १६ पिढयांस हे पद प्राप्त होईल. कुबेर तुम्हास पूर्ण ऐश्वर्य देऊन साहाय्य करील. त्याच्या साहाय्याने ह्या चोळदेशी शिव-विष्णवादि आलये निर्माण करून माझे कैंकर्य कराल. अंती माझे पद पावाल" असे सांगून त्यांचे निज-रूप दाखवून अदृश जाहले. अशा तऱ्हेने चोळवंशाच्या राज्याला सुरुवात आहे. दुसरा देवचोळ त्याने अनेक देवालयांचे उद्धार करून, प्रजापालन चांगल्या रीतीने करून साठाव्या वर्षी शिवपद झाला. तिसरा राजा शशिशेखर होय. त्याने कावेरी नदीचे अति-प्रवाहमित करण्यासाठी एक सेतू बांधून उत्तम देश-रक्षण केले. अशा रीतीने १६ चोळराजांचा कर्तृत्वा-सह सर्व इतिहास यात आहे. त्यात ह्या चोळदेशात पुण्यनदी कावेरीच्या काठी निर्माण झालेली देवळे, त्यांची गोपुरे, प्राकार, त्या परिसरातील सर्व देवळे यांची विस्तृत वर्णने आहेत. तंजपुरात निर्माण केलेल्या बृहदीश्वर मंदिर, आणि चोळ राजाच्या राज्य-कारभाराच्या वेळी झालेल्या चमत्कारिक गोष्टी त्या वेळी वर्णन केलेल्या आहेत.

उदा. :— तंजावर हे नामकरण कसे झाले.

कुबेरासी जेथे सत्वर।
प्रसन्न झाला तंजपुरेश्वर।
जेथे आनंदवल्ली सुंदर।
देवी क्रूर तंजासूराते ।।
युद्धी शूलधान पाडितारणी।
तेणे प्रार्थिले तिजलागुनी।
प्राणांतसमय हा तुजलागुनी।
मज क्षणी प्राप्त झाला ।।
तूं आदिशक्ती झालीस प्रसन्न।
मागतो देई वरदान।
या शमीवनी जे माझे स्थान।
त्यालागून जन सर्व।
माझिया नामे तंजपूर।
म्हणोन स्थळ ही पावनतर।
माझी ख्याती निरंतर।
थोरथोर वानोत मुखे ।।
ऐसा वर मागता तेणे।
तथास्तु म्हणतिले देवीने।
मुक्ती देवोनि त्याकारणे।
संतुष्टमने आनंदवल्ली ।।

तसेच कनकचोळ राजाच्या काळांतरी कावेरी नदी पुनः प्रवाहित होण्याची कथा, अशा अनेक कथा यात येतात.

ग्रंथरचनेच्या शेवटी श्री गोरीकांताय नमन आहे. आणि

येथे मी नव्हेचि कर्ता।
श्रीरामचिसर्व कर्ता ।।
कर्ताअकर्ता तोचि पूर्ता।
हे वार्ता अनुभवाची ।।
आपुलिया सामर्थ्ये काही।
सर्वथा बोलवत नाही।
आत्माराम जो वसे हृदयी।
हे सर्वही तयाची वाया ।।
येथे अभिमानाचे काज।
नाही नाही सर्वथा निज।
तुम्ही सर्वज्ञ महाराज।
जाणा गूज मनीचे हे ।।

असा अत्यंत नम्रभाव आहे.

ग्रंथरचना ही मुद्दाम चरित्र सांगण्यासाठीच झालेली असल्यामुळे साहजिकच लेखनात गुणमहत्त्व, गुणवर्णन, गुणगौरव हेच अधिक प्रत्ययाला येतात. या षोडसचोळ चरित्राला आधार हा भविष्यपुराण, ब्रह्मांडपुराण, शमीवनमाहात्म्य, बृहदीश्वरमाहात्म्य, पराशरमाहात्म्य, व चोळचंपू या पुराणग्रंथांचा आहे. त्यामुळे त्यातील घटनांची सत्यता पडताळून पाहणे हे आपल्या आवाक्याबाहेरचे आहे.

ग्रंथरचनेच्या कालाचा उल्लेख कुठेही आढळत नाही. ग्रंथाची भाषा रसाळ ओघवती अशी आहे. फारशी क्लिष्ट रचना न करता अगदी सोप्या भाषेत, परंतु त्याची भावगर्भता न जाऊ देता आणि वाचकाच्या मनाचा ठाव घेईल अशी ही काव्य-रचना आहे. भाषेची सहजता व अलंकारांची पख-रण वाचत असताना जाणवते.

' जरी धुळीमाझी नवरत्न ।
सापडती जया अप्रयत्ने ।
तरी कासया प्रती यत्न ।
सिणावे तेणे सांगाजी ॥
रुचि किती या तरूवरी ।
मदाची पोळी आतुडे जरी ।
तरी कासयासी परोपरी ।
श्रमावे कांनरी हिंडोनी ॥
सूर्यही अनल आणी अनिल ।
इन्द्रादि देवही विमल ।
ऋषीवरही मनुसकळ ।
जाण प्रांजळ ग्रहादिक ॥
शेषही दिग्गज शिशूमार ।
वितळादिकी राहुणार ।
कूर्मादिक जे थोरथोर ।
शक्ती अपार जयाची ॥
शुकसारिका मंजुळवाणी ।
बोलती परि बोलाविता धणी ॥
वेगळाचि तो जाणा मनी ।
पहा जनी अनुभव हा ॥

ही काव्यरचना वाचत असताना तीतून आपल्या डोळ्यांसमोर त्यावेळचे सांस्कृतिक व धार्मिक जीवन उभे राहते. त्याचबरोबर रचनाकर्त्याचे रचनासामर्थ्य व संस्कृत भाषेतील ग्रंथ प्राकृत भाषेत करण्याचे सामर्थ्यही लक्षात येते.

--सौदामिनी चौधरी

'हे झाड जगावेगळे' (कादंबरी); लेखक वसंत नरहर फेणे; श्री विशाखा प्रकाशन, ५८ शनिवार पेठ, पुणे ३०; पृष्ठे १९०; किंमत १८ रु.

वसंत नरहर फेणे यांची ही राजकीय पार्श्वभूमीवरील सामाजिक कादंबरी. दलितासंबंधी लिहिलेली, अशा अर्थानं दलित वाङ्मयात मोडणारी.

हे जगावेगळं झाड म्हणजे ऊर्ध्वमूल अध:शाख असा हा समाजाचा अश्वत्थ वृक्ष. परंपरा जोपासायचं बाळकडू त्याला त्या ऊर्ध्वमूलाकडून मिळालंय आणि त्याच्या अस्मितेला धक्का पोचला, की फांद्यान् फांद्या आणि कलमांसह हा वृक्ष हादरून निघतो. या समाजाच्या अस्मितेला धक्का पोहोचवला जातो अंकुशरावांकडून. अंकुशराव हे मागासवर्गीय मंत्री. पंतप्रधानांमुळे त्यांना हे पद मिळालेलं आहे. एका ठिकाणी 'आंबेडकर विचार व्यासपीठ' या संस्थेचं उद्घाटन करताना ते साधुसंत, साहित्यिक यांचा अवमान करतात. वास्तविक त्यांच्या भाषणाची कोणत्याही पेपरमध्ये बातमी नाही; पण काही दिवसांनी एका दलित साप्ताहिकामधील भाषण काही विद्यार्थी वाचतात. अंकुशरावांनी एके ठिकाणी महात्मा गांधींचाही अपमान केलेला असतो. 'गांधीजींचं तत्त्वज्ञान म्हणजे सत्य म्हणजेच परमेश्वर. सध्या सत्य एकच ते म्हणजे जातीयवाद आणि ह्या जातीयवादाला परमेश्वर मानणारे कसले त्यांचे महात्मे ?' असा विचार अंकुशराव मांडतात. विद्यार्थ्यांची अस्मिता दुखावते आणि पी. सुभाषच्या नेतृत्वाखाली काही विद्यार्थी अंकुशरावांना घेराव घालून त्यांच्याकडून माफीची मागणी करतात. अंकुशराव नकार देतात. घेरावची बातमी 'लोकसेवक'च्या अंकात भडकपणे छापली जाते. मुख्यमंत्री, विरोधी पक्ष आणि समाज ह्या सगळ्यांच्याच पाठिंब्यामुळं ह्या प्रकरणाला एक वेगळंच स्वरूप मिळतं आणि त्याची परिणती शेवटी बंद, हरताळ, गोळीबार, मृत्यू आणि त्यातून अंकुशरावांच्या राजिनाम्याची मुख्यमंत्र्यांकडून मागणी यात होते.

या कादंबरीतील मुख्य पात्र आहे अंकुशरावांचं. ते स्वतः सुशिक्षित आहेत, विचारवंत आहेत, मंत्रिमंडळात कोणत्याही गटामध्ये नाहीत, स्वत:ची काही तत्त्वे जपून आहेत. मंत्रीही शेवटी माणूसच असतो आणि प्रत्येकाला स्वतंत्र मतं असतात तशी त्यांचीही आहेत. पण असे हे तत्त्वनिष्ठ अंकुशरावही शेवटी याच सत्तेसाठी, खुर्चीसाठी वित्तमंत्र्यांच्या गटात जाण्याची लाचारी पतकरतात. तरीही शेवटी त्यांच्या हातात काहीच राहात नाही.

अंकुशरावांना होणारा विरोध खरोखरच साधुसंतांबद्दलच्या आदरानं होतो का ? खरं तर ती मतं त्यांच्या डी. के. सरांची असतात. पण त्यावेळी कोणी काहीच बोलत नाही. मग हा विरोध ते मागासवर्गीय आहेत.म्हणून, का ते मंत्री आहेत म्हणून, का ते मागासवर्गीय असून मंत्री आहेत म्हणून ? पेटून उठलेल्या अवघ्या समाजापैकी किती जणांनी





अनुक्रमणिका

खरोखरी वाङ्मय वाचलंय किंवा प्रत्यक्ष अंकुशरावांचं भाषण वाचलंय ? स्वभाषा, स्वसाहित्य, स्वराष्ट्र-पिता यांच्या अपमानाविरुद्ध झगडणारी पी. सुभाष आणि इतर मुलं स्मगल्ड कापड, परदेशी घड्याळं वापरणारी आहेत.

यातील सगळीच पात्रं घडणाऱ्या घटनांचा, मिळा-लेल्या संधीचा आपल्या फायद्यासाठीच उपयोग करून घेतात आणि ह्या सामाजिक राजकीय प्रश्नाचं रूपांतर शेवटी वैयक्तिक स्वार्थामध्ये होतं. पी. सुभा-षला राजकारणात सक्रिय भाग घ्यायचा असतो. ही संधी चालून येते. मुख्यमंत्र्यांनाही अंकुशराव स्वतंत्र विचारांचे असल्यामुळे त्यांचं मंत्रिमंडळातील अस्तित्व खटकत असतं. या घटनेनं त्यांचाही स्वार्थ साधला जातो. अंकुशराव वित्तमंत्र्यांकडे जातात. वित्तमंत्री मुत्सद्देगिरीनं तोंडावर चांगलं बोलतात, पण शेवटी त्यांच्या राजीनाम्याची मागणी करून आपल्या माणसाला (जो मागासवर्गीय नाही) मंत्रिमंडळात घ्यायला मुख्यमंत्र्यांना भाग पाडतात. शाळा कॉलेजातील लोकांना घडणाऱ्या घटनांत फारसं स्वारस्य नाही. शाळा बंद पडल्याचा शाळेच्या प्राचार्यांना खूप आनंद होतो, कारण त्यांना पर्य-वेक्षिकाबाईंजवळ आपलं मन मोकळं करता येतं. पी. सुभाषच्या कॉलेजमधील लेक्चरर सरस्वतीही मनो-मन विद्यार्थ्यांचे आभार मानतात, कारण त्यांना हवं त्या मुलाला भेटता येतं.

या सगळ्या पात्रांमध्ये वेगळेपणामुळं लक्षात राहतं अंकुशरावांच्या पत्नीचं व्यक्तिमत्त्व. आपला नवरा जे काही बोलला त्यात त्याची काही चूक नाही, तर त्यांनी माफी का मागावी ? त्यापेक्षा राजीनामा द्यावा आणि गरिबीत का होईना, पण स्वाभिमानानं जगावं असं त्यांचं सरळ तर्कशास्त्र आणि तत्त्वज्ञान. आपल्या नवऱ्याला त्या वेळोवेळी सावरतात, धीर देतात आणि शेवटपर्यंत तत्त्वनिष्ठ राहतात.

शेवटी प्रश्न एकच उरतो, की या अश्वत्थ वृक्षाची अस्मिता खरोखरच डिचवली गेली आहे का ? सामाजिक अस्मितेपेक्षाही वैयक्तिक स्वार्थच श्रेष्ठ हेच अंतिम सत्य. वसंत नरहर फेणे यांना हेच सांगायचं असावं.

—माधुरी ब्रह्मे





वाचकांचा पत्रव्यवहार–

संपादक 'नवभारत' यांस,
स. न. वि. वि.

आपल्या मासिकाच्या मे १९८१ च्या अंकात श्री. अनिरुद्ध कुलकर्णी यांचा 'तिसरे क्रांतिमूल्य' नावाचा फार चांगला लेख प्रसिद्ध झाला आहे. त्या अनुषंगाने पुढील मजकूर प्रस्तुत ठरेल असे वाटते.

श्री. कुलकर्णी असे म्हणतात, की स्वातंत्र्य-समता-बंधुत्व ही मूल्यत्रयी कोणी शब्दरूप केली हे निश्चितपणे सांगता येत नाही. परंतु, या संबंधी काही लोक असे म्हणतात, की या मूल्यत्रयीचा जनक लूई क्लॉद द सँ मार्तँ (Louis-Claude de Saint Martin 1743–1803) हा असावा. हा संदर्भ मला इ. एफ्. शूमाखर या विख्यात ब्रिटिश अर्थशास्त्रज्ञ– विचारवंताच्या A Guide for the Perplexed या अत्यंत विचारप्रवर्तक ग्रंथाच्या पृ. १३८ वरील तळटीपेमध्ये मिळाला.

मी हा तपशील देण्याचे कारण थोडेसे निराळेच आहे. ते म्हणजे प्रस्तुत ग्रंथाची फार आग्रहाने 'नवभारत'च्या वाचकांना शिफारस करणे.

प्रा. शुमाखर यांनी ज्या विवेचनाच्या ओघात वरील तळटीप दिलेली आहे ते विवेचन मुळातूनच वाचण्यासारखे आहे. तथापि त्याचा गोषवारा पुढीलप्रमाणे :

मानवासमोरच्या समस्यांचे दोन प्रकार असतात. कन्व्हर्जंट समस्या व डायव्हर्जंट समस्या. पैकी, कन्व्हर्जंट समस्यांचे स्वरूपच असे असते, की त्यांच्यावर जो जो अधिकाधिक बुद्धिमानपणे विचार करेल, तो तो त्या समस्यापूर्तीच्या एका विशिष्ट दिशेनेच प्रवास करेल. याचा अर्थ असा की आज ना उद्या, पुरेशी बुद्धी व इतर साधनसामग्री या प्रकारच्या समस्यांच्या सोडवणुकीसाठी खर्ची पडली, की त्यांची निःसंदिग्ध उत्तरे माणसाच्या हाती पडण्याजोगी असतात. आणि ही उत्तरे भिन्न व्यक्तींच्या बाबतीत अंतिमतः भिन्न असू शकत नाहीत. कारण या समस्या अचेतन विश्वासंबंधीच्या असतात (उदा: विज्ञान, तांत्रिकी या क्षेत्रांतील सुटलेल्या किंवा अजून न सुटलेल्या समस्या.).

कन्व्हर्जंट समस्यांना दिलेली उत्तरे एका दिशेने मार्गक्रमण करणारी, उत्तरोत्तर अधिकाधिक बिनचूक बनत जाणारी आणि सरतेशेवटी एका पक्क्या निःसंशय सूत्राच्या स्वरूपात व्यक्त होऊ शकणारी असतात. अशी अवस्था उत्तरांना प्राप्त झाल्यावर ती समस्या संपते, मृत होते; कारण तिचे उत्तर यांत्रिक स्वरूपाचे, कोणालाही वापरता येण्याजोगे (manipulatable) असे असते. याचे कारणच असे असते की या ज्ञानाचा विषयच अचेतन (किंवा सापेक्षत्वाने मृत, स्वयं-जाणिवेहून पुष्कळच दूरच्या अंतरावरचा असा) असतो.

याउलट डायव्हर्जंट समस्येचे स्वरूप असते. ज्या ज्ञानविषयात चेतना, जाणीव, स्वयं-भान यांचे प्रमाण सापेक्षत्वाने अधिक असते, त्या क्षेत्रातील समस्या या भौतिकी, रसायनशास्त्र, खगोलशास्त्र, गणित, बुद्धिबळे यांतील समस्यांपेक्षा प्रकारतःच निराळ्या असतात. विशेषतः स्वयंभानयुक्त अभ्यासविषयांच्या बाबतीत (मानवाच्या खास अशा समस्यांच्या संदर्भात) असे आढळते, की अशा विषयांचा जितका जास्त जास्त सूक्ष्म अभ्यास प्रज्ञावंत करतात, तितकी त्यांची त्या समस्यांवरील उत्तरे एकमेकांपासून अधिकाधिक दुरावतात आणि एक प्रकारचा अटळ अंतर्विरोध त्या समस्येच्या स्वरूपातूनच आकार घेऊ लागतो !

प्रा. शुमाखर यांनी अशा डायव्हर्जंट समस्येची जी उदाहरणे घेतली आहेत, त्यामध्ये स्वातंत्र्य व समता या मूल्यांतील अनिवार्य संघर्षाचे एक उदाहरण आहे आणि ते 'तिसरे क्रांतिमूल्य' या लेखाच्या संदर्भात अत्यंत प्रस्तुत ठरते.

याचे कारण असे, की डायव्हर्जंट समस्यांचे स्वरूप वर्णन करताना शुमाखर यांनी असे सुचवले आहे, की या समस्यांचे उत्तर नेहमीच्या तार्किक पद्धतीतून प्राप्त होऊ शकत नाही. कारण स्वातंत्र्याचे समर्थन जितके अधिकाधिक तर्कशुद्धपणे करावे, तितकी समतेची बाजू लंगडी पडत जाते व या उलटसुद्धा. तर्कशास्त्राच्या नियमांनुसार दोन परस्परविरुद्ध गोष्टी एकाच वेळी अधिकाधिक प्रमाणात कल्याणकारी ठरू शकत नाहीत.

शुमाखर असे सुचवतात, की अशा प्रसंगी माणसाला त्याच्यातील खास मानवी (उच्चतर) शक्तींचे उपायोजन करावे लागते आणि या प्रक्रियेमध्ये माणूस परस्परविरोधी कोटींच्या पलीकडे स्वतःला खेचतो, स्वतःचे उन्नयन करतो. या प्रक्रियेत (ट्रॅन्सेंडन्स) विरुद्ध कोटीमधील विरोध लुप्त होतो.

स्वातंत्र्य आणि समता या विरोधी कोटींच्या पलीकडे घेऊन जाणारे त्यांच्यापेक्षा उच्चतर मूल्य म्हणजेच बंधुत्व. स्वातंत्र्य व समता या कायद्याच्या कक्षेत येणाऱ्या कोटी आहेत; परंतु बंधुत्व हे माणसाच्या शहाणपणावर– तार्किकीवर नव्हे– अवलंबून राहणारे मूल्य आहे. शासन व दंडनीतीचा उपयोग स्वातंत्र्य–समतांच्या प्रस्थापनेसाठी संस्थांच्या माध्यमातून मोठ्या प्रमाणावर होऊ शकतो. बंधुत्वासाठी मात्र या प्रकारची कारवाई (manipulation) कुचकामी ठरते.

बंधुत्व ही गोष्ट सामूहिक पातळीवर शक्य होणारी गोष्टच नाही. बंधुत्व हे जरी समाजाच्या संदर्भातच मूल्य ठरते, तरी त्याची प्राप्ती सामाजिक प्रक्रियांनी होत नाही. बंधुत्व ही पूर्णतः व्यक्तिगत आविष्काराची बाब ठरते.

या दृष्टीने पाहता श्री. कुलकर्णींनी निराळ्या पद्धतीने मांडलेला ‘आधुनिक संतत्वाचा’ आणि विवेकवादाचा मुद्दा योग्यच आहे. त्याला शुमाखर यांच्या दृष्टिकोणाची जोड देऊन असे म्हणता येईल, की समता व स्वातंत्र्य या मानवी कल्याणाच्या आवश्यक अटी आहेत; परंतु पुरेशा अटी नाहीत. ही पूर्ती करणारी अट म्हणजे बंधुत्व. बंधुत्वाच्या भावनेचा मोठ्या प्रमाणावरचा अभाव हा प्रचंड नैराश्य आणि भीती निर्माण करणारा जरी असला, तरी ज्या मानवाने समता–स्वातंत्र्याची निरपवाद आवश्यकता मानण्यापर्यंत मजल मारली तो मानव पुढील हजार एक वर्षांत या विरोधी तत्त्वांपलीकडे जाण्याचे शहाणपण कमावणार नाही असे समजण्याची जरूर दिसत नाही.

– अविनाश जोशी

अनुक्रमणिका

सार-संकलन

जगाची स्थिती

(१) चेरी झाडांचा मोहोर

एप्रिल हा चेरी झाडांना मोहर येण्याचा महिना असतो. तरुण मंडळी भल्या पहाटे उठून टोकियोच्या उपवनांत जातात आणि मोहरलेली झाडे पाहण्यासाठी सर्वांत चांगली ठिकाणे, तेथे सतरंज्या पसरून, पटकावतात. संध्याकाळी कार्यालये बंद झाल्यानंतर लोकांचे थवेच्या थवे उपवनांत येतात आणि झाडांखाली पहुडून, 'साके' मद्याचे घुटके घेत, वाऱ्याच्या झुळुकांनी झाडांवरून गळणारा आणि इतस्तत: हेलकावत पसरणारा मोहर पाहण्यात आणि मानवी जीवनाच्या क्षणभंगुरतेचे चिंतन करण्यात दंग होतात. जेव्हा अंधारून येते, तेव्हा मावळलेल्या सूर्याच्या जागी शेकडो, दिवे तेवू लागतात. सायंकाळी 'चेरी झाडांचा मोहर पाहण्या'ला जपानी भाषेत एक खास शब्द आहे– 'योझाकुरा'. जपानमध्ये हा वनोत्सव यंदाही साजरा झाला.

(२) आण्विक शस्त्रस्पर्धा

अमेरिका आणि रशिया यांनी परस्परांशी बोलणी करून नवीन आण्विक शस्त्रांच्या निर्मितीवर आणि अस्तित्वात असलेल्या आण्विक शस्त्रांच्या संख्येवर, उभयपक्षी मान्य अशी मर्यादा घालावी आणि पाळावी हा संकेत रूढ झाला होता. तो आता भंग पावत आहे अशी लक्षणे दिसू लागली आहेत. रेगन शासनाने अमेरिकन आरमाराला, सोव्हिएट युनियनमध्ये खोलवर आत मारा करू शकतील अशी, पाणबुड्यांतून सोडावयाची क्षेपणास्त्रे बनविण्याची परवानगी दिली आहे. अशा क्षेपणास्त्रांच्या पल्ल्यावर 'सॉल्ट २'ने (स्ट्रॅटेजिक आर्म्स लिमिटेशन टॉक्स २ – रणनैतिक शस्त्रमर्यादा बोलणी) जी मर्यादा घातली होती, तिचे उल्लंघन ह्या अमेरिकन निर्णयामुळे होणार आहे. तसेच न्युट्रॉन शस्त्रे बनविण्याच्या दिशेने आणखी एक पाऊल आपण टाकले आहे अशी माहिती अमेरिकन ऊर्जा खात्याने कॉंग्रेसला दिली आहे. अर्थात न्युट्रॉन शस्त्रे बनविण्याचा अधिकृत निर्णय अमेरिकेने घेतला आहे असे यामुळे ठरत नसले, तरी यामुळे रशिया अस्वस्थ बनेल यात शंका नाही. ह्या घडामोडींचा अर्थ असा, की अधिक बलवान आण्विक

शस्त्रांची निर्मिती करून आणि त्यांची संख्या वाढवून दुसऱ्याहून वरचढ ठरण्यासाठी ह्या दोन अतिशक्तींमध्ये (सुपरपॉवर्स) अमर्याद स्पर्धा सुरू होईल.

आण्विक शस्त्रनिर्मितीच्या क्षेत्रात अमेरिकेचा पुढाकार पहिल्यापासून आहे आणि रशिया अमेरिकेचे अनुकरण करीत आला आहे. पहिल्या अणुबॉंबची निर्मिती आणि चाचणी अमेरिकेने केली. त्यापेक्षा अधिक विनाशक असा हायड्रोजन बॉंबही अमेरिकेने प्रथम बनविला. पहिल्या अणुबॉंबचा वापरही अमेरिकेने केला. पण रशियाही अमेरिकेचे सतत अनुकरण करीत आला आहे. गेल्या दशकाच्या सुरवातीला रशियाने अमेरिकेशी सर्वसाधारणपणे बरोबरी प्रस्थापित केली.

अमेरिकेतील जहालांचे म्हणणे असे आहे, की क्षेपणास्त्रांच्या साहाय्याने युद्ध लढवून, त्याच्यात तग धरून, ते जिंकण्यासाठी आवश्यक ती तयारी 'सोव्हिएट'संघराज्य पद्धतशीरपणे करीत आहे. आणि आज आण्विक शस्त्रास्त्रांच्या बाबतीत सोव्हिएट संघराज्य अमेरिकेला वरचढ आहे. वस्तुस्थिती अशी आहे, की गेल्या दशकात अमेरिकेचा आण्विक स्फोटकाग्रांचा (वॉरहेड) साठा ३,९५० पासून ९,००० एवढा वाढला; तर रशियाचा १,६५९ पासून ७००० एवढा वाढला. हे व पुढील आकडे अमेरिकन माहितीवर आधारलेले आहेत. तेव्हा स्फोटकाग्रांच्या बाबतीत अमेरिका पुढे आहे. ही स्फोटकाग्रे लक्ष्यांपर्यंत पोचविण्यासाठी अर्थात वहन-व्यवस्था (डिलिव्हरी सिस्टिम) उभारावी लागते. ह्यासाठी वाहक (बॉंबवाहू विमाने आणि क्षेपणास्त्रे) लागतात. ह्या बाबतीत रशियन क्षेपणव्यवस्था अमेरिकन व्यवस्थेपेक्षा भारी आहे. रशियाकडे २,५०४ वाहक आहेत, तर अमेरिकेकडे १,९७७ आहेत. पण तांत्रिकदृष्ट्या अमेरिकन व्यवस्था रशियन व्यवस्थेपेक्षा कितीतरी अधिक बिनचूक आहे. शिवाय अमेरिकेचा एक हिशोब असा आहे, की पोलॅरिस व पोसायडॉन जातीच्या पाणबुडया जुनाट ठरून कामातून गेल्यामुळे १९८२ पर्यंत पाणबुडयांतून मारा करणारी क्षेपणास्त्रे, ६५६ पासून ३८४ एवढी कमी होतील. या उलट, आज ह्या पाणबुडयांवर अधिक समर्थ, अधिक बिनचूक आणि अधिक स्फोटकाग्रे वाहून नेणारी क्षेपणास्त्रे बसविण्यात येत आहेत.

अनुक्रमणिका





आण्विक युद्धाच्या संहारक नाटयातील एक महत्त्वाचा भाग म्हणजे त्याची नांदी. हिला 'पहिला आघात (फर्स्ट स्ट्राइक)' असे नाव आहे. सोव्हिएट संघराज्य हा पहिला आघात करण्याची ताकद कमावीत आहे अशी अमेरिकेची भीती आहे. आज अमेरिकेची जमिनीवर आरूढ केलेली क्षेपणास्त्रे १०६४ आहेत. उरलेली पाणबुडयांतून व विमानांतून फेकायची आहेत. रशियाने पहिला आघात करून ही सर्व नष्ट केली तर आपण उघडे पडू ही अमेरिकेची आशंका आहे व म्हणून पुढील पाच वर्षांत चल-क्षेपणास्त्रांवर अमेरिका भर देणार आहे. पण तज्ज्ञांचे म्हणणे असे आहे, की अमेरिकेची १०६४ भू-क्षेपणास्त्रे नष्ट करण्यासाठी रशियाला २००० स्फोटकाग्रे पूर्णपणे सुसूत्रपणे पाठवावी लागतील. आणि ह्या पहिल्या लाटेतील जी स्फोटकाग्रे निकामी ठरतील, त्यांची भरपाई करण्यासाठी दुसरी व तिसरी लाट पाठवावी लागेल. आणि ही स्फोटकाग्रे सोडण्याची स्थळे आणि काळ यांच्यांत जर परिपूर्ण सुसूत्रता नसेल, तर ती एकमेकांचा नाश करतील. एवढी सुसूत्रता साधणे तांत्रिकदृष्टया अशक्यप्राय आहे.

शिवाय, जरी सोव्हिएट रशियाने अमेरिकेची सर्व भू-क्षेपणास्त्रे पहिल्या आघातात नष्ट केली, तरी विमाने आणि पाणबुडया यांतून सोडायची एवढी क्षेपणास्त्रे अमेरिकेकडे राहातील, की ती रशियात प्रचंड विध्वंस घडवून आणू शकतील. हा विध्वंस रशियाला न परवडण्याजोगा असेल व म्हणून रशिया पहिला आघात करायला धजावणार नाही.

एक काळ असा होता, की तेव्हा अमेरिका रशियाहून आण्विक शस्त्रांच्या बाबतीत निर्विवादपणे वरचढ होती. आज ती स्थिती राहिलेली नाही आणि ती परत प्रस्थापित करावी अशी इच्छा अमेरिकेला असणे शक्य आहे. ती साध्य झाली तरी, तिचा व्यावहारिक फायदा फारसा होणार नाही हे उघड आहे. कारण अमेरिका रशियाहून कितीही वरचढ झाली तरी, जर अमेरिकेने रशियावर पहिला आघात केला तर अमेरिकेला असह्य ठरेल एवढ्या प्रमाणावर तिचा विध्वंस करण्याचे सामर्थ्य रशियाकडे उरतेच. आण्विक शस्त्रास्त्रांचा वापर केवळ लष्करी लक्ष्यांचा नाश करण्यापुरता करून आण्विक युद्ध मर्यादित करता येईल आणि अशा मर्यादित आण्विक युद्धात रशियावर मात करता येईल एवढे शस्त्रसामर्थ्य अमेरिकेने कमावले पाहिजे असा युक्तिवाद कधी कधी करण्यात येतो. आण्विक शस्त्रे केवळ लष्करी लक्ष्यापुरती सीमित करून वापरता येतील हा भ्रम आहे आणि एकदा आण्विक युद्ध सुरू झाले, की त्याची व्याप्ती मर्यादित ठेवता येईल हा दुसरा भ्रम आहे.

देशाची स्थिती

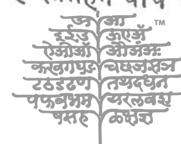
(१) आकाशातील सफरचंद

भारतीय वैज्ञानिकांनी आणि तंत्रज्ञांनी घडविलेला 'सफरचंद' हा उपग्रह जून १९, १९८१ ह्या दिवशी अंतराळात यशस्वीपणे सोडण्यात आला. हा पृथ्वीवरील एका विशिष्ट ठिकाणाकडे स्थिरपणे रोख राखून पृथ्वीभोवती भ्रमण करणारा, प्रायोगिक, संदेशवाहक उपग्रह (कम्युनिकेन सॅटलाइट) आहे. युरोपीय अवकाशयंत्रणेच्या रॉकेटच्या साहाय्याने, फ्रेंच गिनीमधील कोरू या ठिकाणाहून तो सोडण्यात आला. युरोपीय देशांनी एकत्र येऊन मूलभूत वैज्ञानिक व तांत्रिक संशोधन करावे, आणि ह्या बाबतीतील युरोपचे अमेरिकेवरील परावलंबित्व कमी करावे ह्या विचाराचे 'युरोपीय अवकाश यंत्रणा' (युरोपिअन स्पेस एजन्सी) हे एक फलित आहे.

हे 'सफरचंद' ६७३ कि. ग्रा. ह्या वजनाचे आहे. रॉकेटपासून सुटका झाल्यानंतर २५ तासांनी त्याला पृथ्विकेंद्री कक्षेमध्ये स्थिर करण्याचे काम भारतीय वैज्ञानिकांनी साधायचे होते. आणि ह्यासाठी सुटकेच्या क्षणापासून २५ ते १०० तास एवढा अवधी होता. हे सफरचंदाचे नियंत्रण मद्रासजवळील श्रीहरिकोटा येथील केंद्राने करायचे होते. ह्या कामात काही कठीण अडचणी येऊनही ते सिद्धीला नेण्यात भारतीय वैज्ञानिकांना यश आले.

(२) गरीबी, सुरक्षितता आणि प्रतिष्ठा

कर्नाटक राज्यातील भद्रावती ह्या पोलादाच्या कारखान्यासाठी प्रसिद्ध असलेल्या शहरापासून १० कि. मी. अंतरावर एक "गुद्द ग्रालेकेर" ह्या नावाचे खेडे आहे. त्याच्यात पद्माक्का ही सु. ४० वर्षे वयाची बाई गीता (१६) आणि सुशीला (१२) ह्या आपल्या दोन मुलींबरोबर राहते. तिचा भाऊ कृष्णा हाही तिच्याबरोबर राहतो. पद्माक्का सुईण आहे. तिच्या दोन्ही मुली रेहमान आणि खादर या दोन भावांच्या शेतावर काम करतात. रेहमान आणि खादर हे इब्राहिम यांचे भाऊ आहेत.





इब्राहिम हे कर्नाटकराज्याचे एक मंत्री आहेत. खादर हे खुनाच्या एका प्रकरणात सापडलेले आहेत व त्यांच्यावर खुनाचा आरोप दाखल करण्यात आला आहे.

पद्माक्का हिने सांगितलेली हकीकत अशी, की १३ मेच्या रात्री ती घरी परतत असताना आपल्या शेताजवळ उभ्या असलेल्या खादर यांची तिची गाठ पडली. ती बसप्पाच्या घराकडून येत होती. खादर तिला म्हणाले, "मला बसप्पाची मुलगी घेऊन ये." पद्माक्का म्हणाली, "मी असे करणार नाही. तुमच्या वहिणीला अशा कामासाठी कुणी नेले तर तुम्ही गप्प बसाल ?" तेव्हा खादर यांनी तिला पकडून थपडा मारल्या. तिला भोवळ आली आणि ती खाली पडली.

ती उठून जायला लागली, तेव्हा खादर यांनी दुसरी मागणी केली. "तुझी मुलगी गीता माझ्यासाठी घेऊन ये." तिने "नाही" म्हटले, तेव्हा त्यांनी तिला मारायला सुरवात केली. तिने हात जोडून विनवणी केली, "माझ्या मुलीवर खैर करा. तुम्ही तिला नासवली तर तिच्याशी कुणी लग्न करणार नाही." यावर खादर यांनी सुरा काढला, तिला ठार मारायची धमकी दिली आणि सुरा तिच्या अंगावरून फिरवू लागले. पद्माक्काने जिवाच्या भीतीने गीतेला घेऊन यायचे कबूल केले आणि ती तेथून पळाली.

गीता तिला अमीरजानच्या घरासमोर दिसली. तिने गीताला झालेला प्रकार सांगितला, तेव्हा ती पळून गेली आणि थिम्मा रेड्डी यांच्या घरात लपली. पद्माक्काने जेव्हा थिम्मा रेड्डी यांना सर्व हकीकत, सांगितली, तेव्हा त्यांनी तिला पोलिसात तक्रार नोंदवायला सांगितले. "आपण गरीब बाई, पोलिस आपले काही ऐकून घेणार नाहीत" असे पद्माक्काचे म्हणणे पडले. पण थिम्मा रेड्डी यांच्या आग्रहाप्रमाणे तिने भद्रावतीला जाऊन शहराच्या पोलिस ठाण्यावर तक्रार नोंदली.

खादर यांचे बंधू रेहमान हे पोलिसठाण्याच्या आवतीभोवती फिरत होते. पुढे मे २९ रोजी गुंडांच्या एका टोळीने शेकडो लोकांच्या देखत त्यांचा खून केला.

१४ मे रोजी दुपारी ४ वाजता पद्माक्काच्या खेड्यात जीपमधून पोलिस आले, तिला जेथे मारहाण झाली होती ती जागा त्यांनी तिला दाखवायला सांगितली आणि तिच्या निवेदनावर साक्षीदारांच्या सह्या घेऊन ते निघून गेले.

पुढल्या संध्याकाळी कृष्णाने पद्माक्काला सांगितले, की खादर एक विळा घेऊन येत आहे. गीता, कृष्णा आणि पद्माक्का यांनी पळत जाऊन थिम्मा रेड्डी यांच्या घरात आसरा घेतला. खादर यांनी त्यांचा पाठलाग केला, दरवाजावर लाथा मारल्या आणि पद्माक्काला बाहेर यायला सांगितले. मशिदीची शपथ घेऊन आपण तिला काही करणार नाही असेही तिला सांगितले. त्यांनी हातातला विळा दुसऱ्याकडे दिला. पद्माक्का बाहेर आली तेव्हा त्यांनी विळा परत आपल्या हातात घेतला आणि पद्माक्काला खेचत त्यांनी तिला एका वेंकण्णाच्या घरी नेले. वेंकण्णाकडून त्यांनी एक कागद लिहवून घेतला आणि त्याच्यावर जबरदस्तीने पद्माक्काच्या डाव्या अंगठ्याचा छाप घेतला.

नंतर रेहमान आणि दोदेरी बाशा एका मोटारीतून तेथे आले. पद्माक्काने रेहमान यांचे पाय धरले आणि आपला जीव वाचवा अशी त्यांची विनवणी केली. "तू तक्रार केलीस म्हणून आम्ही तुला ठार मारणार" असे रेहमान म्हणाले. ते तिला आपल्या घरी घेऊन गेले. त्यांची आई घरी होती. तिचेही पद्माक्काने पाय धरले. पण ती तटस्थ राहिली. तेथे रेहमान यांनी पुजारप्पाला काही मजकूर तोंडी सांगितला आणि तो लिहून काढण्यात आल्यावर त्याच्यावर पद्माक्काच्या डाव्या अंगठ्याचा छाप घेण्यात आला. मग त्यांनी पद्माक्काला, तिची मुलगी गीता आणि भाऊ कृष्णा ज्या एका लग्नाला गेले होते तेथे, नेऊन सोडले. "तू आता सगळे विसरून जा. उद्या तुझ्या वतीने मी तू पोलिसात दिलेली तक्रार मागे घेईन आणि गीताचे लग्न साजरे करायला आम्ही तुला मदत करू." असे रेहमान यांनी तिला सांगितले. तिचा जीव भांड्यात पडला.

दुसऱ्या दिवशी सकाळी दोदेरी बाशा, रेहमान आणि त्यांची आई हे तिला वीस कि. मी. अंतरावरील शिमोगा येथे घेऊन गेले. तेथे तिने पोलिसांपुढे काय सांगायचे हे जे तिला पढवून ठेवले होते ते तिच्याकडून दोन माणसांपुढे वदवून घेण्यात आले. ते त्यांच्या पसंतीला उतरल्यावर तिला भद्रावतीला नेण्यात आले. पोलिसठाण्यावर तिने पोलिसांना असे सांगितले, की थिम्मा रेड्डी यांच्या चिथावणी-

वरून तिने खादर यांच्याविरुद्ध खोटी तक्रार केली होती आणि यासाठी थिम्मा रेड्डी यांनी तिला रु. ५०० देऊ केले होते. "हे सर्व तू ईश्वराची शपथ घेऊन पोलिसांना सांग" असे बाशा यांनी तिला सांगितले. तिने तसे करायचे नाकारल्यावर "तू ईश्वराची खोटी शपथ घेतलीस तर तो तुला ठार मारेल का ? आणि पोलिस ठाण्यात कोण खरे बोलतो का ?" असे बाशा यांनी तिला विचारले.

उशीर झाल्यामुळे रात्री ती इब्राहिम यांच्या घरीच राहिली. मध्यरात्री तिला उठविण्यात आले आणि एका मोटारीत बसविण्यात आले. तिने सुरवातीला नाकारले पण इब्राहिम यांच्या आईने आग्रह केला, तिच्या मुलांना पैसे देऊ असे सांगितले. ती कबूल झाली. गाडी रात्रभर चालू होती. गाडीत तिच्याबरोबर फक्त खादर आणि ड्रायव्हर एवढेच होते. सकाळी गाडी बंगलोरला आली आणि एका मोठ्या बंगल्यासमोर थांबली.

बंगल्यात सामसूम होती. खादर यांनी तिला आवारात थांबायला सांगितले. बंगला एका मंत्र्याचा होता असे तिला नंतर कळले. खादर यांनी तिला सांगितले, "तू त्यांचे पाय धर. तुमच्या भावाने काही गैर केलेले नाही, मला मारले नाही किंवा शिवीगाळ केली नाही असे सांग. नाहीतर तुला तुझी मुले परत दिसणार नाहीत."

इब्राहिम १० वाजता आले. पद्माक्काने तिला पढविले होते तसे त्यांना सांगितले. ते म्हणाले, "तू योग्य तेच केले आहेस. तू इथे रहा. आम्ही तुझी काळजी घेऊ." नोकरांसमोर काही बोलायचे नाही असेही तिला सांगण्यात आले.

१७ मे रोजी तिला दुसऱ्या, एका अधिक मोठ्या बंगल्यात नेण्यात आले आणि एका वृद्ध माणसासमोर उभे करण्यात आले. (हे बंगलोरचे प्रसिद्ध फौजदारी वकील देवदास.) त्यांना तिची दया आली. "हिच्या अंगात ताप आहे आणि हिला इस्पितळात नेले पाहिजे" असे ते म्हणाले. थिम्मा रेड्डी यांनी तिला मारहाण केल्यामुळे तिला ताप आला आहे असे खादर यांनी त्यांना सांगितले.

यानंतर काही पोलिस अधिकारी तेथे आले. (ते पोलिस कमिशनर निझामुद्दिन आणि डेप्युटी पोलिस कमिशनर रामानुजम हे होते.) मंत्री त्यांना आत घेऊन गेले आणि त्यांचे बरेच बोलणे झाले. नंतर खादर व देवदास पद्माक्काला आत घेऊन गेले पद्माक्काला तेथे जे सांगण्यात आले, त्या सर्वाला तिने मान डोलावली. तिने सर्व दोष थिम्मा रेड्डीवर ढकलला.

दुसऱ्या दिवशी बंगलोरहून तिला परत नेण्याच्या वेळी इब्राहिम यांनी तिला सांगितले, की "तू माझ्या भावाबरोबर बंगलोरला आलीस असे कुणाला सांगू नकोस. बसने आलीस असे सांग." मग तिला शिमोगा येथील कोर्टात मॅजिस्ट्रेटपुढे उभे करण्यात आले. तिथे थिम्मा रेड्डी यांनी खोटी तक्रार करायला तिला जबरदस्तीने भाग पाडले अशी जबानी तिने दिली.

मग, म्हणजे पाच दिवसांनी तिला परत घरी सोडण्यात आले. रेहमान यांनी तिला ५ कि. ग्रा. तांदूळ आणि इतर काही पदार्थ दिले. थिम्मा रेड्डी यांनी 'तू कुठे होतीस ?' म्हणून विचारले तेव्हा तिने त्यांना सर्व हकिकत सांगितली. 'तू पहिल्या दिवशीच मला हे का सांगितले नाहीस' असे त्यांनी विचारले, तेव्हा "ते माझा खून करतील अशी भीती मला वाटत होती" असे तिने सांगितले.

नंतर काही दिवसांनी पोलिस तिला शिमोगा येथे घेऊन गेले. तेथे त्यांनी तिची सर्व हकिकत टेपरेकॉर्ड केली. ह्यानंतर कर्नाटकाच्या 'कोअर ऑफ् डिटेक्टिव्हज्'ने – गुप्तपोलिस पथकाने– चौकशी सुरू केली. पद्माक्काला पळवून नेणे, तिला जवळजवळ एक आठवडाभर बंदिस्त करणे आणि थिम्मा रेड्डी यांच्याविरुद्ध खोटी तक्रार करायला तिला भाग पाडून पोलिसी चौकशीला चुकीचे वळण द्यायचा प्रयत्न करणे ह्या आरोपांच्या संदर्भात ही चौकशी होती. थोड्या दिवसांनंतर पोलिसांनी इब्राहिम व खादर यांच्यावर न्यायालयात आरोपपत्रक सादर केले.

ह्यानंतर राज्यसरकारने शिमोगाच्या पोलिस सुपरिन्टेण्डेण्टची बदली केली आणि कोअर ऑफ् डिटेक्टिव्हज्चे श्री. भट यांना सक्तीने रजेवर जायला लावले. पोलिस असोसिएशनने ह्या सरकारी कारवाईचा निषेध केला आणि शिमोगा जिल्ह्यात पोलिस संपावर गेले.

ज्या गरीबांच्या नावाने आज सर्वच राजकीय पक्ष रिंगणात उतरले आहेत, त्यांना न्यायसंस्था आणि शासनसंस्था कशा दिसत असतील ? भारतीय राज्यघटनेचा त्यांच्या दृष्टीने काय अर्थ असेल ?

हे मासिक श्री. ग. दिक्षीत यांनी दी प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.